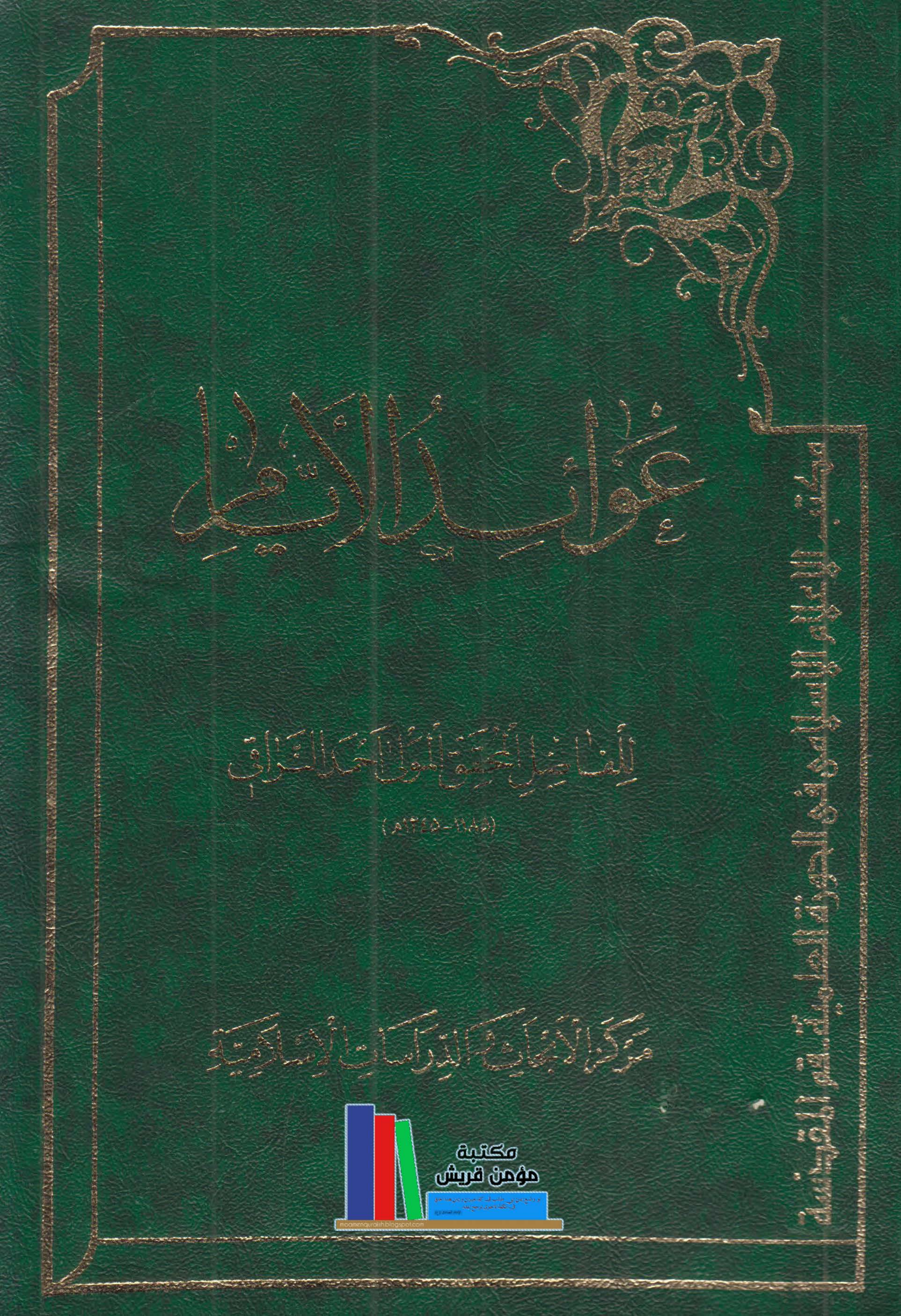
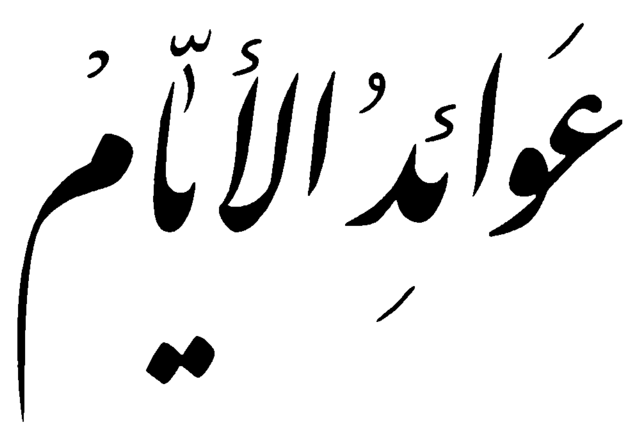

عوائد الأيام
للفاضل المحقق المولى أحمد النراقي
(١١٨٥-١٢٤٥هـ)
مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية
مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم المقدسة
مكتبة مؤمن قريش

عوائد الأيام

الكتب الصادرة عن مركز الابحاث والدراسات الاسلامية ٥٠



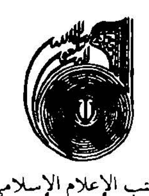
للفاضل المحقق المولى احمد النراقي

(١١٨٥-١٢٤٥هـ)

مركز الابحاث والدراسات الإسلامية

النراقي، احمد بن محمد مهدي، ١١٨٥ ـ ١٢٤٥ ق
عوائد الأيام / احمد بن محمد مهدي النراقي؛ حققه مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية. ـ قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ١٣٧٥.
١٠٤، ٩٦٠.ص. نمونه. ـ (دفتر تبليغات اسلامى حوزهٔ علميّهٔ قم، مركز انتشارات؛ ٣٨١؛ آثار مركز مطالعات و تحقيقات اسلامى؛ ٥٠)
كتابنامه: ص ٩٣٥ ـ ٩٦٠؛ همچنين به صورت زيرنويس.
١. فقه جعفرى ـ قرن ١٣. الف. دفتر تبليغات اسلامى حوزهٔ علميّهٔ قم، مركز تحقيقات و مطالعات اسلامى. ب. دفتر تبليغات اسلامى حوزهٔ علميّهٔ قم، مركز انتشارات. ج. عنوان.
BP ١٨٣/٥٤ ع ٩ — ٢٩٧/٣٤٢
فهرست نويسى پيش از انتشار توسط مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى
شابك X ـ ١٣٨ ـ ٤٢٤ ـ ٩٦٤
ISBN 964 - 424 - 138 - X





مكتب الإعلام الإسلامي
مركز النّشر

اسم الكتاب: **عوائد الأيام**
المؤلف: **احمد بن محمد مهدي النراقي**
التحقيق: **مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية**
الناشر: **مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي**
المطبعة: **مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي**
الطبعة: **الأولى / ١٤١٧ق، ١٣٧٥ش**
الكمية: **٢٠٠٠ نسخة**
السعر: **٢١٠٠ تومان**

حقوق الطبع محفوظة للناشر

قم، شارع شهداء (صفائية)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ص ب: ٩١٧،
هاتف: ٧ـ ٧٤٢١٥٥، فاكس: ٧٤٢١٥٤، توزيع: ٧٣٩٢٠٠ و ٧٤٣٤٢٦

Printed in the Islamic Republic of Iran



فهرس الموضوعات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه رب العالمين ، وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين

تصدير

يقدّم «مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية» للمكتبة الإسلامية كتاب «عوائد الأيام» للفاضل المحقّق المدقّق والفقيه الجامع المبتكر المولى احمد النراقي، احد أعلام القرن الثالث عشر الهجري، والذي يحتوي على قواعد أُصولية وفقهيّة رئيسيّة «من مهمّات ادلّة الأحكام وكليّات مسائل الحلال والحرام ...».

وقد عمد المؤلّف فيه إلى طرح و تحقيق مسائل وموضوعات وَجَدَ انّ الإلمام بها ومعرفتها بجهة استنباط الاحكام امر ضروريٌّ، يحتاج اليها الفقيه في طريق الاجتهاد والاستنباط. وكما انّ هذا الكتاب يمتاز عن سائر مؤلّفات المؤلّف في اختيار الموضوعات ومنهجيّة البحث والتبويب والتدوين، يمتاز أيضاً عن نظائره واشباهه بتنوّع الموضوعات والمباحث المطروحة بحثاً وتحقيقاً، وانّ الكثير من مباحث الكتاب من ابتكارات النراقي والخاصّة به، والتي لم ترد بشكلها الخاصّ في ايٍّ أثرٍ سالف؛ فإنّه تطرّق فيه إلى مباحث جديدة لم يتطرقها احدٌ قبلَه، كمبحثي «ولاية الفقيه» و «الإسراف» وغيرهما.

وكان صاحب العوائد أوّل فقيه جمع بين فقه الحكومة في الإسلام ومباحث ولاية الفقيه، واكد بادلّة عقليّة ونقلية انّ للفقيه جميع الخيارات الحكوميّة التي تمتّع بها

النبيّ صلّى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام .

وقد تمّ تحقيق و إخراج هذا السفر القيّم على أيدي محقّقينا الأجلاّء الأكابر في «قسم إحياء التراث» بعد ما بذلوا ما في وسعهم من جهدٍ وتنقيب وتدقيق، فللّه درّهم وعليه أجرهم. ونسأل الله أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه. و آخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين و صلّى الله على محمد و آله الطاهرين.

مسؤول مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة

محمد مهدي فقيهي

مقدّمة التحقيق

وفيه فصلان

الفصل الأول : المؤلف

الفصل الثاني : الكتاب

الفصل الأول
المؤلــف

هو العالمُ الفاضلُ والمحقّقُ المدقّق والفقيهُ الجامعُ الورعُ المُبْتكرُ الحاجّ المولى أحمد النراقي. الملقّب بـ«الفاضل النراقي» بن العلاّمة المحقّق المولى محمّد مهدي بن أبي ذرٍّ النراقي الكاشاني. واحدٌ من أَبْرزِ علماءِ الإسلام وَمشاهيرِ الفقهاءِ المتبحِّرينَ العظامِ.

عُدّ من ألمعِ علماءِ القَرن الثالث عشر الهجري؛ لما عرف من موسوعيته المعرفية. فقد كان جامعاً لأكثرِ العلومِ والفنون، ولاسيّما الفقه والأُصول والرياضيات والنجوم، بالإضافة إلى كونه أديباً بارعاً وشاعراً فارسيّاً نحريراً، إضافة إلى إلمامه بالحكمة والكلام والأخلاق والآداب.

وكان من أصحاب التصانيفِ القيّمة الّتي لم يناظرها أو يشابهها تأليفٌ لمن عاصره من أقرانه. كان الكثير منها ولايزال الموردَ الصافي لاستفادة العلماء والمحقّقين.

مصادرُ تَرْجَمَته:

وردتْ تَرْجَمَتُهُ بشكل مُفَصَّلٍ أو مُخْتَصَرٍ في كثيرٍ من كُتُبِ التَراجم والتاريخِ في القَرنِ الهجري الثالث عشر وبعدَهُ، وكذا في مقدّمة بعض كتبه أو كتب والدهِ المصحّحة مؤخّراً، وفيما يلي نأتي على التعريف بها حسب أهميّتها. وقد وضعنا نجمةً كعلامة بجانب المصادر الأساسيّة التي تُغني مراجَعتُها، الطالب عن الرجوع

إلى سائر المصادر :

١ ـ «الروضة البهيّة في الإجازات الشفيعيّة» لتلميذه السيّد محمّد شفيع الحسيني الچاپلقي البروجردي (م ١٢٨٠هـ) ص١٦ ـ ١٨ .

٢ ـ «لُبابُ الألقاب في أَلقابِ الأطياب» للمولى حبيب الله شريف الكاشاني (١٢٦٠ ـ ١٣٤٠هـ) ص٩٧ ـ ٩٢ و ... .

٣ ـ «تاريخ كاشان أو مرآة قاسان» لعبد الرحيم كلانتر ضرابي (سهيل الكاشاني)، ص٢٨٠ ـ ٢٨٦ .

٤ ـ «قاموس الرجال» للشيخ محمد تقي التستري (م١٤١٥هـ) ج١١، الخاتمة .

٥ ـ «روضات الجنّات» للسيد محمّد باقر الخوانساري الإصفهاني (م ١٣١٣هـ) ج١ ، ص٩٥ ـ ٩٩.

٦ ـ «ريحانة الأدب» للميرزا محمّد علي المدرّس التبريزي (١٢٩٦ ـ ١٣٧٣هـ) ج٦، ص١٦٠ ـ ١٦٣ .

٧ ـ «الكرام البررة» للشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩هـ) ج١ ، ص١١٦ ـ ١١٧ .

٨ ـ «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» للشيخ اقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩) في مختلف الأجزاء، ستأتي الإشارة إلى أكثر مواردها .

٩ ـ «أعيان الشيعة» للعلاّمة السيّد محسن الأمين (١٢٤٨ ـ ١٣٧١هـ) ج١٣ ، ص ١٨٣ ـ ١٨٤ .

١٠ ـ «الفوائد الرضويّة» للمحدّث القمي (١٢٩٤ ـ ١٣٥٩) ص٤١ .

١١ ـ «تاريخ سياسى و ديپلماسى ايران» انتشارات دانشگاه تهران ج١ ، ص٢٠٠، ٢٠٦ ، ٢١١ . ومقدّمة ج٢ .

١٢ ـ «الأعلام» للزركلي (م١٣٩٦هـ) ج١ ، ص٢٦٠ .

١٣ ـ «مكارم الآثار» للميرزا محمّد علي معلّم الحبيب آبادي (م١٣٩٦هـ)

ج٤، ص١٢٣٥ ـ ١٢٤٢ .

١٤ ـ «قصص العلماء» للميرزا محمّد التنكابني (١٣٠٢هـ) ص١٢٩ ـ ١٣٢ .

١٥ ـ «نجوم السماء» للميرزا محمّد علي الكشميري (١٢٦٠ ـ ١٣٠٩) ج٣، ص٢٤٣ ـ ٢٤٤ .

١٦ ـ «ناسخ التواريخ» للمؤرخ الشهير الميرزا محمّد تقي سپهر (١٢٩٧هـ) ج١ ، ص٣٥٨.

١٧ ـ «لغت نامه دهخدا» لعلي اكبر دهخدا (١٢٥٨ ـ ١٣٣٤هـ. ش) ج٣، ص١٣٧٢ و ١٤٦٧ و ج ٢٠، ص ٤١٩. الطبعة الأولى. وج١ ، ص١١٦٥ و ١١٤٧ ؛ و ج١٣ ، ص١٩٨٠٨ . الطبعة الثانية .

١٨ ـ مقدّمة «أنيس الموحدين» للعلاّمة الأستاذ حسن حسن زادة الآملي (المعاصر) ص ١٣ ـ ١٨ .

١٩ ـ «زندگانى و شخصيّت شيخ أنصارى» للشيخ مرتضى الأنصاري (المعاصر) ص١٢٠ ـ ١٣٠ و ١٦٢ ـ ١٦٧ .

٢٠ ـ مقدّمة «مثنوى طاقديس» للعالم الفاضل حسن النراقي (المعاصر) .

٢١ ـ مقدّمة «الخزائن» للشيخ علي أكبر الغفاري (المعاصر) .

٢٢ ـ مقدّمة «جامع السعادات» للشيخ محمد رضا المظفر (١٣٨٤ هـ) ج١ ، ص٥.

٢٣ ـ مقدّمة «قرّة العيون» للعالم الفاضل حسن النراقي (المعاصر) .

هذه أهمّ المصادر التي ترجمت للمولى أحمد النراقي ، وقد آثرنا عدم إيراد غير المهم منها باعتبارها مكرِّرة لما سَبَقَها من المصادر .

هذا وقد تتبّعنا كتبه وآثاره فوجدْنا أنّه (قدس سره) قد تعرّض في موارد كثيرةٍ من آثاره لما يفيدُنا في موضوع ترجمته .

منها : رسالةٌ كَتَبَها بخطّه الشريف في ختام نسخةٍ من كتاب «لؤلؤة البحرين»

للشيخ يوسف البحرانيّ صاحب الحدائق، كتبها في ترجمة مُخْتَصَرةٍ لوالدهِ المولى محمّد مهدي النراقي، وقد تعرّض في ختامها لتأريخ ولادته وفهرس مصنفاته إلى سنة ١٢٣٦هـ[١].

ومنها: رسالة إجازته لأخيه وتلميذه المولى محمّد مهدي النراقي الملقّب بـ«آقا بزرگ»، موجودة بخطه في ابتداء نسخة من «عوائد الأيام» وفي ختام المجلّد الحادي عشر من «قاموس الرجال». ذكر فيها طرق أخذه عن أساتذته و مشايخه، كتبه في أواخر شهر ذي الحجّة الحرام سنة ١٢٤٤هـ[٢].

مضافاً إلى أنّه قد أشار في كتابه «الخزائن» إلى أسفاره إلى العتبات المقدّسة وحجِّ بيت الله الحرام، ستأتي الإشارة إليها في مواضعها.

وبما أنّنا لاننوي في هذا المقال التفصيل في ترجمة حياته فقد اقتصرنا على ذكر رمضات تُلقي الضوء على أبرز دور في حياته ومكانته العلمية وماترك من مؤلّفات مشيرين إلى بعض الأخطاء الواردة في المصادر. وكان زادنا في هذه الرحلة ما اكتحلت به عيوننا من خلال ما وجدناه في آثار هذا البحر الزاخر الذي قدّم عطاءً جديداً زاخراً للفكر الإسلامي.

لَقَبُهُ وشُهْرَتُهُ

يلقّب المولى النراقي بـ«الفاضل النراقي»، وكان مشهوراً بـ«الحاج المولى أحمد النراقي»، وقد يعبّر عنه بـ«النراقي الثاني». و يلقّب والده بـ«المحقق النراقي» و «العلاّمة النراقي»، وقد يعبّر عنه بـ«النراقي الأول». و يعبّر عنهما بـ«النراقيان»[٣].

١: تمّ إيراد جانبٍ من صورة المخطوط بقلم الفاضل النراقي في مقدّمة كتاب «مثنوى طاقديس» بقلم الفاضل المعاصر حسن النراقي من أحفاد المؤلف.

٢: ستاتي الرسالتان في نهاية هذا الفصل تتميماً للفائدة.

٣: مقدّمة انيس الموحدين: ص١٤ .

وكان في الشعر يتخلّص بـ «صفائي»[١].

وقد عنونه الزركلي في «الأعلام» بـ«الزاقي»، وقال:

«الزاقي: أحمد بن مهدي بن أبي ذرّ الزاقي، من علماء الإمامية ومجتهديهم ... وتُوُفّي بقرية الزاق»[٢].

ذكره تلميذه السيد محمد شفيع الحسيني الچاپلقى في «الروضة البهية» بقوله:

«الفاضل العالم المحقّق المدقّق الماهر ... شيخنا وأُستادنا الحاج المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي»[٣].

وقال المولى حبيب الله الشريف الكاشاني:

«الفاضل المؤيّد الحاج المولى أحمد النراقي نجل المحقق النراقي ... والفاضل النراقي بإطلاقه منصرف إليه»[٤].

وصرّح بلقبه أيضاً صاحب «طرائف المقال»[٥] والمحقق المامقاني في «رسالة وسيلة النجاة»[٦]. وعبّر عنه المراغي في «عناوين الأصول» بـ«الفاضل المدقّق المعاصر»[٧]. وعبّر عنه الشيخ الأعظم الأنصاري تارةً بـ«الفاضل المعاصر»[٨]، وأُخرى بـ «المحقق المعاصر»[٩].

وذكر المولى حبيب الله الشريف الكاشاني: «أنّ صاحب الجواهر يعبّر عن المولى مهدي النراقي بـ«الفاضل النراقي»[١٠]. وتبعه الأُستاذ العلامة حسن زادة

١: الكرام البررة ١: ١١٧؛ الذريعة ١٥: ١٣٤؛ هدية العارفين «كشف الظنون» ٥: ١٨٥.
٢: الأعلام ١: ٢٦٠ وج٣: ٤٠.
٣: الروضة البهيّة: ١٦.
٤: لباب الألقاب: ٩٧. وذكره أيضاً في مواضع أُخر فراجع ص٩٤، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥.
٥: طرائف المقال ٣: ٥٣ و ٣٦٩.
٦: رسالة وسيلة النجاة في اجوبة جملة من الاستفتاءات (الاثنى عشرية): ١٠٧، ١٠٨.
٧: عناوين الأصول: ٩٣، ١٠٥، ٣١٣.
٨: الحاشية على استصحاب القوانين: ١٦٩، ١٧٨، ١٩٥.
٩: المصدر: ١٩٣.
١٠: لباب الألقاب: ١٣٦.

الآملي في ترجمة المولى مهدي النراقي. قال: «ومثل صاحب الجواهر يعبّر عن المولى مهدي النراقي بـ«الفاضل النراقي»[١].

وقد تتبّعنا كتاب جواهر الكلام، فوجدنا أنّ صاحب الجواهر عبّر في موضعين بـ«الفاضل الناراقي»، تارةً عن المولى محمد مهدي النراقي وتارةً عن المولى أحمد النراقي. وكثيراً مايعبّر عنهما بـ«الناراقي».

الأول: قال في كتاب الطهارة ـ بعد بيان كون غيبة المسلم من المطهّرات بالنسبة إلى البدن، والاستدلال عليها بالسيرة المعتضدة بإطلاق مادلّ على طهارة سؤر المسلم ـ:

«ولعلّها كذلك بالنسبة إلى غير بدنه من الثياب أو فرشه وأوانيه، ... بل الظاهر الطهارة أيضاً وإن لم يكن متلبّساً بما يشترط فيه الطهارة، وفاقاً لمن عداهم ... كالشهيدين و أبي العباس في المهذب والصيمري و«**الفاضل الناراقي**» والعلاّمة الطباطبائي ...»[٢].

وكما هو معلوم أنّ المراد هنا المولى محمد مهدي النراقي.

قال في كتاب اللوامع ـ بعد بيان حصر الأقوال في الأربع، واختيار القول بالطهارة مطلقاً ـ:

«لنا أصالة الطهارة وأصالة البراءة وأصالة كون عدم المُدْرَك فيما يعمّ بالبلوى مَدرك العدم، وإطلاق الأخبار ...»[٣].

وكثيراً ما يعبّر عنه بـ«الناراقي»، فإنّه كثيراً ماينقل آراءه عن اللوامع ويصرّح إمّا باسم الكتاب والنراقي معاً، أو يصرِّح باسم الكتاب أو النراقي خاصّةً ويعبّر عنه بـ«الناراقي» كما جاء في المخطوطات. فراجع جواهر الكلام، المجلّد ١، ص٣٣٧؛ والمجلّد ٥، ص٣٤٥؛ والمجلّد ٦، ص٧١، ٧٧، ٩٣، ٩٥، ١١٥، ١١٦، ١٣١،

١: مقدّمة أنيس الموحدين: ١٤.
٢: جواهر الكلام ٦: ٣٠٢.
٣: لوامع الأحكام (مخطوطة مكتبة آية الله العظمى المرعشي رحمه الله) المرقمة (٧٢٧٢) الورق ٣٦.

١٥٠، ١٨١، ١٩٠، ٢١٣، ٢٣٦، ٢٥٣، ٢٦٠، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٥، ٢٨٨، ٢٩٢، ٣٠٢، ٣٣٧، ٣٣٩، ٣٤٧، ٣٥٧، ٣٦٩، ٣٧٠.

الثاني: في كتاب الصيد والذباحة في مسالة اعتبار استقرار الحياة في الحيوان قبل الذبح، قال:

«نعم، ظاهر أكثر القدماء كالإسكافي... بل وجملة من المتاخرين كالمحقّق في النافع...: الاكتفاء في حلّ الذبيحة بالحركة وحدها او مع خروج الدم المعتدل، جمعاً او تخييراً، من غير اعتبار استقرار الحياة بالمعنى المزبور، كما صرّح به الاردبيلي في المجمع و الخراساني والكاشاني والمجلسي والعلاّمة الطباطبائي و«الفاضل الناراقي» وغيرهم من متاخري المتاخرين»[1].

قال المولى أحمد في باب حلّ الذبيحة من المستند ما مختصره:

«فروع: أ: المستفاد من الاخبار المتقدّمة كفاية واحدة من الحركات الثلاث أو الاربع... .

ج: المصرّح به في كلام جماعة منهم المحقق الأردبيلي وبعض مشايخنا[2] ـ عطر الله مراقدهم ـ انّ كون هذه الحركة أو الدم او كليهما ـ على اختلاف الأقوال ـ علامةً للحلّ، إنّما هو فيما اشتبه حياته وموته، فلو علم حياته قبل الذبح فذبح ولم يوجد شيءٌ منها يكون حلالاً ...»[3].

وقال في الجواهر أيضاً في باب استبراء الجلاّل الذي لاتقدير فيه:

«وإلاّ لكان المتجّه فيما لاتقدير فيه البقاء على الحرمة؛ للأصل، كما اختاره «الناراقي»»[4].

قال المولى أحمد في باب استبراء الجلاّل ـ بعد بيان خلوّ أكثر الباب عن الدالّ

١: جواهر الكلام ٣٦:١٤٢.

٢: هو العلاّمة الطباطائي، المصرح به في كلام صاحب الجواهر.

٣: مستند الشيعة ٢: ٤٥٧.

٤: جواهر الكلام ٣٦:٢٧٦.

على وجوب تعيين المدّة ـ:

«مضافاً إلى استصحاب التحريم حتّى يعلم جواز الأكل، فالقول بمتابعة زوال اسم الجلل غير جيّد؛ لأنّه لايستلزم الحلّ بعد الحرمة، فيمكن أن يكون الجلاّل حراماً مؤبّداً وإن انتفى جلله»[1].

ويشهد لما ذكرنا ذكر «الفاضل الناراقي» في الموضع الأول قبل «العلاّمة الطباطبائي»، وفي الموضع الثاني بعده، كما ذكره النراقي في المستند.

ولادتُه

ولد رحمه الله في «نراق»[2] قرية من قرى كاشان. في الرابع عشر من شهر جمادي الآخرة سنة خمس وثمانين بعد المائة والألف من الهجرة النبوية، في عهد سلطنة كريم خان الزند[3].

وقد كتب رحمه الله تأريخ ولادته قائلاً:

«تأريخ ولادتي في الرابع عشر من شهر جمادي الثانية [كذا] سنة خمس وثمانين بعد المائة والألف من الهجرة النبوية»[4].

وذكر الشيخ آقا بزرگ الطهراني تاريخ ولادته في «مصفى المقال» و «الذريعة» بعام ١١٨٦[5]. وفي «الكرام البررة» مردداً بين (١١٨٥ أو ١١٨٦هـ). وتبعه السيد محسن الأمين في «أعيان الشيعة»[6].

وهو خطأٌ قطعاً لعلّه نجم ممّا رآه آقا بزرگ الطهراني في نسخة من كتاب «أنيس

١: مستند الشيعة ٢: ٤١٠.

٢: نراق: (بفتح النون وتخفيف الراء) قرية من بلاد كاشان على بُعد عشرة فراسخ. روضات الجنات ١: ٩٧؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٣؛ مكارم الآثار ٤: ١٢٣.

٣: مكارم الآثار ٤: ١٢٣٥.

٤: المقدمة: ٦٧.

٥: مصفى المقال: ٧١؛ الذريعة ٢: ٤٦٢.

٦: الكرام البررة ١: ١١٦؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٣.

المجتهدين» للمولى محمد مهدي النراقي والد الفاضل النراقي، قال تحت عنوان الكتاب:

«وتاريخ فراغه سنة (١١٨٦هـ) كما في نسخة سلطان المتكلّمين، الحاج الشيخ محمد بطهران. وصرّح فيه بأنّ ابنه المولى أحمد ولد في هذه السنة»[١].

نشأته و ثقافته العلميّة

ونشأ برعاية والده المعظّم ذلك الحبر الحبير، وتلقى القصد الأوفر من علومه عنده، وقد تمتّع بالذكاء الخارق، والفطنة الكبيرة، والذهن المستعدّ، والهمّة العالية، وقد كفلته منذ نعومة أظفاره رعاية والده الفاضل، وقد تدرّج في مراحل العلم ينهل من فيوضات والده الجامعة والغزيرة، فرُقِيَ قِمَمَ العلم والمعرفة والفكر وبلغ مابلغ من منزلة رفيعة.

وقد استفاد من حوزة والده، ثم عنى بتدريس علوم السطح المرسومة آنذاك في حوزة الوالد كـ«المطوّل» و «المعالم»؛ وعبر تشكيله ندوات البحث والمناقشات العلمية، حقّق تقدّماً وتطوراً ملحوظاً.

ومن ثَمَّ توجّه إلى العتبات المقدّسة في العراق لمواصلة دروسه حيث الحوزات العلميّة، فحضر في حلقات دروس كبار علماء حوزات النجف وكربلاء وزاد من كمالاته، ورُقِيَ في مدّة قصيرة أعلى العلمية، ووفّق لنيل مرتبة الاجتهاد وإجازة نقل الحديث من أساتذته ومشايخه وعاد إدراجه إلى مدينة كاشان، وأسّس لنفسه حوزة خاصة، وأخذ في تدريس العلوم الدينية، وكان لبركة وجوده في هذه الحوزة الفضل في استقطاب العديد من الطلبة من أقصى بقاع إيران، وأضحت حوزته مرجعاً استفاد منه الكثير من علماء عصره، فيما تخرّج الكثير من أكابر علماء و فقهاء المذهب من حوزته العلمية.

١: الذريعة ٢: ٤٦٤.

ومن الجدير بالذكر أنّ الشيخ مرتضى الأنصاري الذائع الصيت، هو أحد العلماء الذين وفدوا للانتهال من تلك الحوزة.

تلقّى الفاضل النراقي جلّ علومه عند والده، وقد توجّه في عام ١٢٠٥هـ بمعيّة والده وجمع من تلاميذه إلى العتبات المقدسة في العراق.

وتعرّف هناك على الحوزات العلمية الكبيرة في النجف وكربلاء، وعلى رجالاتها الكبار أمثال العلاّمة المجدد الوحيد البهبهاني (م١٢٠٥هـ) والميرزا مهدي الشهرستاني (م١٢١٦هـ)، والسيد محمد مهدي بحر العلوم (م ١٢١٢هـ) والشيخ جعفر النجفي المعروف بـ«كاشف الغطاء» (م١٢٢٨هـ).

ومرّة أُخرى قرّر ترك موطنه كاشان والتوجّه إلى العراق لطي دورات الأُصول والفقه العالية. وحضر في حلقة درس العلامة السيد محمد مهدي بحر العلوم وباقي فحول الطائفة. وفي عام (١٢٠٩هـ) تُوُفِّي والده واضطرّ إلى العودة إلى كاشان في وقت اشتهر فيه ببلوغه مرتبة الاجتهاد، وأخذ على عاتقه مسؤولية التدريس خلفاً لوالده في الحوزة العلمية في مدينة كاشان. وفي هذا المجال يقول صاحب «روضات الجنات»:

«وأمّا طريقة أخذ العلوم من أبواب الأسانيد ـ فكما ذكره الأساتيد ـ لم تكن بمكابدة سائر الطلبة في زمان التحصيل والتعبيد، وقد قرأ على أبيه المفضال كثيراً، ثم على بعض افاضل العراقيين يسيراً، ثم يجمع بغيرته الكاملة مستعدّي طلاّب تلك الناحية المقدسة في محلّه الرفيع العالي، ويقوم بشؤونهم ويكفي مُؤناتهم في النفوس والأهالي. وفي ضمن التدريس لهم يلتقط من ملتقطاتهم مادام، ويأخذ من افواههم ما لم يقصدوا فيه الإفهام، إلى ان بلغ كلّ مبلغ من العلم اراد، وفاق كلّ ماهر وأُستاد»[1].

هذا، وأمّا عن تاريخ هجرته إلى العراق للتحصيل فلم نجد في المصادر ما يمكننا

١ : روضات الجنات ١ : ٩٧.

الاعتماد عليه.

قال في «مكارم الآثار» ماترجمته:

«في حوالي عام ١٢٠٥هـ توجّه برفقة والده إلى زيارة العتبات المقدسة، وحضر في درس الشيخ الوحيد البهبهاني. وتوجه إلى العراق مرّة أُخرى في عام ١٢١٢هـ، وتلمذ قليلاً في النجف عند السيد بحر العلوم وثمّ عند الشيخ جعفر كاشف الغطاء وفي كربلاء عند الميرزا مهدي الشهرستاني والسيد علي الكربلائي»[1].

وسجّل في «مقدّمة قرّة العيون»[2] تاريخ هذه الزيارة بعام ١٢١٠هـ، لكن القرائن تشير إلى أنّ التاريخين غير صحيحين.

أمّا الرحلة الأُولى التي ذكر تاريخها بعام ١٢٠٥هـ، فيتبين مثلما ذكر المرحوم النراقي نفسه في كتاب «الخزائن»، أنّها كانت رحلة للزيارة فحسب. قال:

«قد تشرّفت مع الوالد الماجد، طود العلم والتحقيق ـ رحمة الله عليه ـ بزيارة العتبات العاليات في سنة خمس ومائتين بعد الألف من الهجرة النبوية، وإذ رجعنا من المشهدين المشرّفين النجف وكربلاء إلى مقابر قريش[3] ومكثنا فيها أيّاماً، فارسل قاضي بغداد الذي تولى قضاه في هذه السنة ـ وجاء من القسطنطنية ـ إلى والدي بلغزين من نتائج طبعه ...»[4].

ومايقال: أنّه كان يحضر مع والده حلقة درس الوحيد البهبهاني، فكما نقله تلميذه محمد شفيع الچاپلقي من فم أُستاذه، أنّ حضوره في حلقة درس البهبهاني لم تكن على أساس التتلمذ. قال:

«وسمعت منه ـ رحمه الله ـ: انّه حضر مجلس آقا محمد باقر البهبهاني... مع

١: مكارم الآثار ٤: ١٢٣٦.

٢: مقدمة قرة العيون: ٢٤.

٣: مقابر قريش: الكاظمين. «لغت نامه دهخدا» ١١: ١٥٩٠٠. الطبعة الثانية.

٤: الخزائن: ٢٤٣.

والده وجماعة من العلماء الأعلام من تلامذته تيمّناً وتبرّكاً»[١] .

وأمّا عن السنة الثانية، أي عام ١٢١٢هـ، فلم نجد من يذكرها غير كتاب «مكارم الآثار» وأشار إليه في «روضات الجنات» و«أعيان الشيعة» . قال في «الروضات» :

«ويظهر من تضاعيف كتابه المذكور [الخزائن] أنّه رحمه الله في عين سنة جلوس فتحعلي شاه المغفور سافر إلى زيارة ائمة العراق عليهم السلام . وأنّه استسعد قبل ذلك أيضاً بشرف زيارتهم في حدود سنة خمس ومائتين بعد الألف»[٢] .

وقال السيد الأمين في «أعيان الشيعة» :

«ثمّ تشرّف بزيارتهم ايضاً سنة ١٢١٢هـ»[٣] .

فكما هو معلوم فإنّ السفر إن تمَّ لم يكن سفراً لتحصيل العلوم، بل كان سفر زيارةٍ وسياحةٍ، لأنّه على فرض كونه سفراً لتحصيل العلوم، فهذا يتناقض وعام وفاة أُستاذه بحر العلوم الواقع في عام (١٢١٢هـ) . هذا أوّلاً، ومن ثَمَّ هناك شكّ في وقوع أصل السفر ثانياً؛ ذلك أنّ النراقي ذكر في كتابه «الخزائن» تاريخ السفرتين تحديداً وهما : أوّلاً عام ١٢٠٥ وبمعية والده. وثانياً عام ١٢١٠هـ، حيث توّجه إلى حج بيت الله الحرام .

وأمّا عام ١٢١٠هـ الوارد في مقدمة «قرة العيون»، فهو أيضاً مرفوض؛ ذلك أنّ المولى أحمد نفسه قد صرّح في موضعين من كتابه «الخزائن» بأنّ تشرّفه إلى العراق كان بقصد الزيارة .

قال في موضع منه بالفارسية ماهذا ترجمته :

«وصلت في عام ١٢١٠هـ بغداد في طريقي إلى حج بيت الله الحرام وقضيت

١ :الروضة البهية في الإجازة الشفيعية : ١٨ .

٢ : روضات الجنات ١ : ٩٧.

٣ :أعيان الشيعة ١٣ : ١٨٤ .

عدة ايام في بقعة الكاظمين(ع) المباركة وتوقّفنا هناك أجل الاجتماع»[1].

ثم يحكي معجزة غريبة لمن كان بها من الأئمة الطاهرين عليهم السلام. و في موضع آخر يقول:

«حاج الحرمين الشريفين الحاج جواد الصباغ ... عند ما هممت لحجّ بيت الله الحرام والتوجه إلى تلك الديار في عام ١٢١٠هـ... مررنا بـ«سرّ من رأى» للزيارة، كان هو [الحاج جواد الصباغ] قبلنا هناك، حَكَى ... »[2].

ثم يروي عنه معجزة غريبة لمن كان بها من الأئمة الطاهرين عليهم السلام.

والمحصلة: أنّ أيّاً من السفرتين لم تكونا من أجل تحصيل العلوم.

ويمكن أن يقال، كما ترشدنا الشواهد والقرائن، ويستفاد من ظاهر كلام الطهراني في الطبقات: أنّ فترة تحصيل النراقي في حوزة النجف الأشرف كانت في الفترة المحصورة بين العام ١٢٠٥هـ و ١٢٠٩هـ؛ ذلك أنّه بعد وفاة والده لم تَسنَح له فرصة للهجرة إلى العراق من أجل تحصيل المزيد من العلوم. قال طاب ثراه:

«ونشا بها على ابيه البطل العظيم والحبر الكبير، فدرس مقدمات العلوم واخذ بالقراءة على والده مدّة، ثم هاجر إلى العراق فحضر في النجف على السيد مهدي بحر العلوم... ثم عاد إلى نراق فانتهت إليه الرئاسة بعد وفاة والده في ١٢٠٩هـ وحصلت له المرجعية»[3].

أساتذته

وقد تبيّن مما ذكرنا: انّه تَلْمَذَ أوّلاً على أبيه المفضال المولى محمد مهدي النراقي، وكان عمدة تحصيله عنده، ثم هاجر إلى العراق فحضر في النجف على السيد محمد مهدي بحر العلوم (م١٢١٢هـ) فاستفاد منه من فوائده في مدة قليلة

١: الخزائن: ٢٩٢.
٢: الخزائن: ٣٩٢.
٣: الكرام البررة ١: ١٦٦.

من الأيام مايستفيده الأذكياء الأعلام في مدة كثيرة من الأعوام[١].

وأمّا تتلمذه عند غيرهما من الأساطين كـ«آقا باقر البهبهاني، والشيخ جعفر النجفي كاشف الغطاء، والسيد الميرزا مهدي الشهرستاني، والسيد علي الكربلائي صاحب الرياض ـ كما في بعض المصادر[٢] ـ فغير صحيح؛ ذلك أنّه إذا كان هذا الرأي صحيحاً لكان النراقي قد أشار إلى ذلك في كتبه وإجازاته وصرّح به عيناً مثلما ذكر أبوه وبحر العلوم، يضاف إلى ذلك أنّه صرّح خلاف ذلك في مواطن كثيرة.

لقد شاهدنا في مصدرتين لإجازاته الفصل بين كلمتي أساتذته ومشايخه في الإجازة. فقد عبَّر عن والده وبحر العلوم بلفظ «الأستاد» و «أُستادي» وعن غيرهما بلفظ «الشيخ» و«شيخي»[٣].

وكذلك في كتبه، فإنّه ـ قدّس سره ـ كثيراً ماينقل آراء أساتذته ومشايخه خصوصاً في «مناهج الأحكام» و«عوائد الأيام» و«مستند الشيعة» ويفرّق بينهما، فيعبّر عن بحر العلوم بـ «سيّدنا الأُستاذ» وعن غيره بـ«بعض مشايخنا» و«بعض مشايخنا المعاصرين»[٤]. وعن المحقق البهبهاني بـ«بعض مشايخ الوالد» و«بعض مشايخنا المحققين»[٥]. وقد صرّح في كتاب «الخزائن» بأنّ الشيخ جعفر النجفي كان من مشايخ إجازته، قال بالفارسية ماهذا ترجمته:

«تشرفنا بمرافقة سماحة الشيخ الجليل الشيخ محمد جعفر النجفي قدّس سرّه الزكي ـ وهو من المشايخ الذين أجازوني ـ لزيارة مرقد العسكريين والسرداب

١: الروضة البهية: ١٧؛ لباب الألقاب: ٩٤؛ روضات الجنات ١: ٩٧؛ تاريخ كاشان: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

٢: راجع: الكرام البررة ١: ١١٦؛ اعيان الشيعة ١٣: ١٨٤؛ قصص العلماء: ١٢٩؛ مكارم الآثار ٤: ١٢٣٥؛ ريحانة الأدب ٦: ١٦٠؛ نجوم السماء: ٣٤٤؛ و غيرها.

٣: راجع: زندگانى و شخصيت شيخ انصارى: ١٢٠ ـ ١٣٠؛ وإجازة النراقي إلى اخيه محمد مهدي النراقي.

٤: راجع على سبيل المثال عوائد الأيام عائدة (٨) في البيع الغرري، وعائدة (٥٣) في بيان معنى السفيه، وعائدة (٦٣).

٥: عوائد الايام، عائدة (٢٤).

المقدس بسرّ من رأى ...»[1].

ويؤيد ما أوردناه كلام تلميذه السيد محمد شفيع الچاپلقي في «الروضة البهية»، والمولى حبيب الله الشريف الكاشاني في «لباب الألقاب»، ومؤلف «تاريخ كاشان».

قال في «الروضة البهية»:

«وقرأ بعد والده على بحر العلوم ... قليلاً، وسمعت منه ـ رحمه الله ـ أنّه حضر مجلس آقا محمد باقر البهبهاني ... مع والده وجماعة من العلماء الأعلام من تلامذته تيمّناً وتبرّكاً»[2].

وقال في «لباب الألقاب»:

وقد تلمذ هو ـ قدس سرّه ـ أوّلاً عند والده المعظم وكان عمدة تحصيله عنده، ثمّ عند المولى الجليل المهتدي السيد مهدي المشهور بـ «بحر العلوم»[3].

وقال في «تاريخ كاشان»:

كان جلّ تحصيله للعلوم عند والده الماجد وبعد ذلك عند السيد الأجلّ الآقا سيد مهدي الطباطبائي الملقّب بـ «بحر العلوم»[4].

والمحصلة: أنّه لم يتلمذ عند أحدٍ غير والده وبحرالعلوم، بل كان صديقاً لهم، ويروي عنهم بالإجازة. وقد لقيَ البعض منهم خلال أسفاره إلى العتبات.

مشايخه

وقد تعيّن كما مرّ بنا في الفصل السابق أنّ النراقي ـ رحمه الله ـ كان قد أُجيز من خمسة من فحول الفقهاء وهم:

أ ـ والده المولى محمد مهدي النراقي (م ١٢٠٩هـ) الملقّب بـ «المحقق النراقي»

١: الخزائن: ٣٩١.
٢: الروضة البهية: ١٨.
٣: لباب الألقاب: ٩٤.
٤: تاريخ كاشان: ٢٨٢ـ ٢٨٣.

و«العلامة النراقي».

٢ـ المولى الجليل المهتدي السيد محمد مهدي بحرالعلوم (م ١٢١٢هـ). يعبّر عنه في «العوائد» بـ«السيد الأُستاذ» و «بعض سادة مشايخنا»[1]، وفي إجازته إلى أخيه قال:

«أُستادي الأعظم وشيخي المعظم ... الإمام العالم العابد الزاهد الأَلْمَعِي اللَوْذَعِي الأوحدي، شيخنا وأُستادنا السيد محمد مهدي بن السيد مرتضى الطباطبائي».

٣ـ السيد السند السيد علي الطباطبائي صاحب «الرياض» (١١٦١ ـ ١٢٣١هـ) ابن أُخت المحقق البهبهاني وصِهره، يعبّر عنه في العوائد بـ«بعض مشايخنا» و «بعض مشايخنا المعاصرين». قال في إجازته المتقدمة:

«شيخي العالم العلم العلاّمة والمجتهد الكامل الفهّامة، قدوة المجتهدين وشمس فلك المعالي والفقه والدين، وحيد عصره وفريد دهره، البارع الأَلْمَعي، السيد السند المعتمد السيد علي بن محمد علي، ابن أُخت الفاضل البهبهاني».

٤ـ السيد الجليل الميرزا مهدي الموسوي الشهرستاني (م١٢١٦هـ). قال في إجازته المتقدمة:

«الشيخ النبيه والعالم الفقيه، السيد الجليل والمحدث النبيل، العالم العامل والفاضل الكامل، ذوالأخلاق الرضيّة والأوصاف المرضيّة، كهف الأنام ومرجع الخاصّ والعامّ الميرزا محمد مهدي بن أبي القاسم الموسوي الشهرستاني».

٥ـ الشيخ محمد جعفر النجفي الملقّب بـ«كاشف الغطاء» (م ١٢٢٨هـ). قال في إجازته المتقدمة:

«شيخ مشايخ عصره وأوحد فقهاء دهره، المجتهد الكامل والبارع الفاضل،

١ :راجع نفس الكتاب، ص١٨٨، ١٩٥، ١٩٧، ٢٩٨، ٣٠٤، ٥٩٣، ٦٨٤، ٧٠٠، ٧٠٢، ٧٢٠، ٧٩٥.

الشيخ الأعظم والبحر المعظم الأجلّ الأكمل الشيخ محمد جعفر النجفي».

وكان مجازاً عن الآقا محمد باقر البهبهاني بالإجازة عن والده ومشايخه. وله الرواية أيضاً عن ابيه، عن الشيخ يوسف البحراني وسائر مشايخ والده عن طرقهم المتّصلة عن العلامة المجلسي صاحب «بحارالأنوار» رحمة الله تعالى عليهم أجمعين.

تلامذته

لقد برز من بين الطلبة الذين تَلْمَذوا على يد المولى أحمد النراقي جمع من العلماء الأعلام، بل ومن مشاهير علماء الطائفة.

أوّلهم وأشهرهم: خاتم الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري (م١٢٨١هـ)، تلمذ عنده قرابة أربع سنوات ابتداءاً من سنة ١٢٤١ إلى ١٢٤٤هـ، وله إجازة مفصلة عن أُستاذه، ذكر فيها طرق أخذه إلى الأئمة الطاهرين عليهم السلام. وكتب في آخرها:

«حرّر ذلك بيمناه الداثرة ـ أُوتي بها كتابه في الآخرة ـ أحمدبن محمد مهدي بن ابي ذرّ النراقي اصلاً، الكاشاني مسكناً، في شهر شوّال المكرّم من شهور سنة اربع واربعين بعد المائتين والألف من الهجرة على هاجرها السلام والتحية»[1].

وقد عبّر عنه تلميذه الشيخ في مواردة كثيرة بـ «بعض مشايخنا»[2] و«بعض مشايخنا المعاصرين»[3].

الثاني: أخيه محمد مهدي بن محمد مهدي النراقي (١٢٠٩ـ١٢٨٦هـ) الملقّب بـ «آقابزرگ»[4]. سمّي باسم والده لأنّه ولد بعد وفاته في سنة (١٢٠٩هـ).

١: زندگانى و شخصيت شيخ انصارى: ١٣٠.

٢: احكام الخلل: ٤٠، ١٣٦؛ كتاب الخمس: ٤٠، ٤١، ٢٨٢؛ كتاب الزكاة: ٥٦.

٣: احكام الخلل: ٤٢، ٧٢، ١١١، ١١٨، ١٩٠، ٢٢٧، ٢٤٢؛ كتاب الخمس: ٣٣، ١٢٧، ١٣٣؛ كتاب الزكاة: ١٧٢؛ الحاشية على استصحاب القوانين: ٨٠، ١١٥، ١٦٤، ٢٠٣.

٤: لباب الألقاب: ١٠٥؛ وراجع ايضاً: تاريخ كاشان: ٢٨٥؛ مكارم الآثار ٢: ٣٦٠.

وصفه الآقا المولى حبيب الله شريف الكاشاني بقوله :

«كان عيلوماً مفضالاً وفقيهاً نبيهاً ومجتهداً جواداً بذّالاً، جامعاً لشرائط الفتوى والاجتهاد، حاوياً لمراتب حسن الأخلاق والسداد... ، كان يُعْرَف أوّلاً ـ لكونه اصغر ولد المحقق النراقي ـ بـ«آقا كوچك» ثُمَّ لقّبه السلطان بـ«آقا بزرگ». وله إجازة مفصّلة عن أُستاذه واخيه، كتبها في اواخر شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٢٤٤هـ. وله مؤلّفات في الفقه والأُصول، منها كتاب: «تنقيح الأُصول» في مجلدين، و«شرح الإرشاد» المعنون بـ«المقاصد العلّية»[١].

الثالث: السيّد محمد شفيع الحسيني الچاپلقي البروجردي (م١٢٨٠هـ) صاحب «الروضة البهية في الإجازات الشفيعية» وكان مجازاً عنه. قال في الروضة :

«قرانا عليه اربعة أشهر أو خمسة، كتاب «مفتاح الأُصول» له، و«المناهج» له»[٢].

الرابع: الأديب العالم العلاّم المؤتمن المولى محمد حسن الجاسبي[٣]، وله قصيدة في رثاء أُستاذه، سنوردها في حينها إن شاء الله.

الخامس: ولده المحقق الحاج المولى محمد (١٢١٥ ـ ١٢٩٧هـ) الملقّب بـ«عبدالصاحب» والمعروف بـ«حجّة الإسلام» صِهر المحقق القمي[٤]. له كتاب «مشارق الأحكام» في الفقه، طبع في طهران سنة (١٢٩٤هـ)؛ و«أنوار التوحيد»، طبع في إيران سنة (١٢٨٤هـ) على الحجر بقطع الجيب، وطبع معه شرح حديث رأس الجالوت له.

قال صاحب لباب الألقاب :

«وقد عاصرناه وتشرّفنا بخدمته. كان عالماً فاضلاً فطيناً جامعاً للمعقول والمنقول، رئيساً على علماء كاشان، معروفٌ بحجة الإسلام في البلدان،

١: لباب الألقاب: ١٠٦؛ ريحانة الأدب ٢: ٣٦٥.
٢: الروضة البهية: ١٦؛ وراجع أيضاً: طرائف المقال ٢: ٣٦٩.
٣: الكرام البررة ٢: ٢٩٧؛ مكارم الآثار ٤: ١٢٤٠؛ لباب الألقاب: ٩٦.
٤: ريحانة الأدب ٦: ١٦٣؛ مكارم الآثار ٢: ٥٥٥، وج ٤: ١٢٤٠؛ تاريخ كاشان: ٢٨٣.

وكان متولياً على المدرسة السلطانية التي بناها السلطان فتحعلي شاه في كاشان. وكان مجازاً عن والده المعظم... . ومن مصنفاته: كتاب «مشارق الأحكام»، وهو في جملة من القواعد الفقهية المهمّة، وكتاب «المراصد» في مهمّات المسائل الأُصولية، وكتاب «أنوار التوحيد» في الكلام»[1].

السادس: أخيه العالم الفاضل الحاج الميرزا أبوالقاسم الكاشاني (م١٢٥٦ هـ)، حيث أُجيز عنه[2].

وقد تَلمَذَت على يديه مجموعةٌ أُخرى من الأعلام، لايسعنا المقال لإيرادهم جميعاً. وقد ذكر الأُستاذ علي أكبر الغفاري في مقدمته على كتاب «الخزائن»: «أنّ المتوارد عن صور إجازاته أنّها تتعدّى العشرين، وهي موجودة بخطه الشريف أو بخط أصحاب الإجازات عند الفاضل المعاصر حسن النراقي»[3].

وكان رحمة الله عليه في سلسلة مشايخ كثير من المتأخرين من طريق تلامذته خاصة خاتم الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري، منهم المحدث النوري صاحب «مستدرك الوسائل»[4]، وقائد الثورة الإسلامية ومؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية الإمام الخميني[5]، والمرحوم آية الله العظمى المرعشي النجفي[6] قدس الله أسرارهم.

مكانته العلمية والاجتماعية

لقد تميّز الفاضل النراقي بموسوعيّة المعرفية، وحُظِيَ بمكانة علمية واجتماعية ممتازة، فقد كان جامعاً لأكثر العلوم والفنون، فنراه عالماً في الأُصول والفقه

١ :لباب الالقاب: ٢٣ ـ ٢٤.
٢ :لباب الالقاب: ١٠٤ ؛ مكارم الاثار ٢ :٣٦٤؛ وج٥: ١٥٢٢.
٣ :الخزائن: ٥.
٤ : مستدرك الوسائل ٣ : ٣٨٣.
٥ : الاربعون حديثاً: ٣.
٦ : الإجازات الكبيرة: ٣١٥، ٣٢٠، ٣٢١.

والحديث والرجال والدراية والرياضيات والنجوم والحكمة والكلام والآداب والأخلاق، بالإضافة إلى كونه أديباً وشاعراً بليغاً باللغة الفارسية. حيث يتجلّى ذلك من خلال تاليفاته الكثيرة. فلقد أتاحت له نشأته في الأوساط العلمية فرص التعلّم المبكّر، ووطرت له عقليّته الكبيرة وذكاؤوه الوقّاد، القدرة على استيعاب العلوم المتعدّدة بسهولة، وارتقى سلّم العلم حدّاً يكاد معه أن يُعَدَّ من علماء الطراز الأول للقرن الثالث عشر الهجري.

ومن المعروف أنّ الفاضل النراقي قلّما تَلْمَذَ عند أحد، لكنّ محققي العلوم الإسلامية يجمعون على أنّه كان يخوض وبقوة محيّرة غمار التحقيق والتتبع العلمي، النابع من فهمه ودركه الإشراقي والإلهي، وهو في ذلك بلغ أعلى المراتب العلمية ووصل إلى القِمَم الرفيعة في العلم والمعرفة.

وهيّأت له مكانته العلمية والاجتماعية أن يرقى سلّم المرجعيّة والرئاسة في أيّام الشباب فأصبح زعيماً في الدين والدنيا، مرجوعاً إليه في الفتاوى والأحكام. وأفضل شاهد على ما نقوله في هذا المجال أقوال المترجمين من معاصريه ومن خلفهم من علماء الإسلام، فقد نُعت بأفضل النعوت والعبارات، وتحدّثوا عن كمالاته وفضائله العلميّة وزهده وصدقه ومكانته الاجتماعية. وإليكم جانباً من النعوت التي ساقها كبار العلماء في حقّه.

قال تلميذه السيد محمد شفيع الحسيني الچاپلقي البروجردي في وصفه:

«الفاضل العالم المحقّق المدقّق الماهر، والبحر الزاخر الفائق على الأوائل والأواخر، والجامع بين المعقول والمنقول، ذويدٍ طويلةٍ في علومٍ كثيرة، شيخنا وأُستادنا الحاج المولى أحمدبن محمد مهدي النراقي أصلاً والكاشاني مسكناً، وهذا الشيخ كان رئيساً في الدين والدنيا، مرجوعاً إليه في الفتاوى والأحكام»[1].

١ :الروضة البهية في الإجازات الشفيعية: ١٦.

وقال اخوه وتلميذه الحاج المولى محمد مهدي النراقي الملقّب بـ«آقا بزرگ» في إجازته للمولى علي مدد الساوجي:

«الأُستاد الاعلم والشيخ المعظّم، البحر المتلاطم الأمواج، الذي ملأ ذكر مفاخره جميع الفجاج، عمدة الفقهاء الكرام وزبدة العلماء الفخّام»[١].

ووصفه صاحب «لباب الألقاب» بقوله:

«الفاضل المؤيد الحاج المولى احمد النراقي نجل المحقق النراقي... وهو كوالده القمقام من مشاهير علماء الإسلام ومعاريف الفقهاء الأعلام، بل كان أعلمهم وأفقههم وأفضلهم وأتقنهم في عصره و أشهرهم في دهره، والفاضل النراقي بإطلاقه منصرف إليه»[٢].

وقال صاحب الروضات في ترجمته:

«فحل الفحول وفخر أهل المعقول والمنقول، العارج إلى ذروة معارج الرفعة والتراقي، الحاج مولانا احمدبن مهدي بن أبي ذرّ الكاشاني النراقي، كان بحراً موّاجاً ويمّاً عجّاجاً وأُستاذاً ماهراً وعماداً كابراً واديباً شاعراً من كبراء الدين وعظماء المجتهدين، وقد صار بالعلم مليّاً وأُوتي الحكم صبياً. وكان له جامعيّة لاكثر العلوم، وخصوصاً الأُصول والفقه والرياضيات والنجوم. وكان رجلاً كبيراً، عظيمَ الجثّة والمنزلة، بطيناً مبتدناً في الغاية، وقوراً غيوراً، صاحب شفقة على الرعية والضعفاء، وهمّة عالية في كفاية مُؤنهم وتحمّل أعبائهم وزحماتهم»[٣].

وقال الشيخ آقا بزرگ الطهراني طاب ثراه:

«هو الشيخ المولى أحمدبن المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي الكاشاني، عالم كبير وفقيه بارع ومصنِّفٌ جليل، وجامع متبحر ورئيس مطاع. وكان

١: لباب الألقاب: ١٧٥.
٢: المصدر: ٩٤.
٣: روضات الجنات ١: ٩٥.

رحمه الله من الصلحاء الأتقياء والأبرار الأخيار، عطوفاً على الفقراء، شفيقاً على الضعفاء، ساعياً في قضاء الحوائج، باذلاً جهده في إنجاز مطالب المحتاجين...»[١].

وقال المحدث القميّ في الفوائد الرضوية:

«العالم العابد والفاضل الفقيه النبيه والشاعر الأديب، والسراج الوهّاج، والبحر العجاج، فحل الفحول وبحر أهل المعقول والمنقول، العالم الرباني، الذي يكفي في حقّه ان يقال انّه أُستاذ الشيخ الأنصاري»[٢].

وقال السيد الأمين:

«كان عالماً فاضلاً جامعاً لأكثر العلوم، لاسيّما الأُصول والفقه والرياضيات، شاعراً بليغاً بالفارسية»[٣].

وقال العلامة الميرزا محمد علي المدرس التبريزي بالفارسية ماهذا ترجمته:

«الحاج المولى أحمد بن الحاج المولى مهدي ... من فحول علماء الدين وأكابر المجتهدين الشيعة، فقيه أُصولي ومحدّث رجالي، نجومي ورياضيّ، متبحّر في المعقول والمنقول، وأُستاذ ماهر، و شاعر بليغ، وزاهد متقي، وهو في أوصافه الحميدة وأخلاقه الفاضلة مشهور و معروف، وجامع الكمالات الصورية والمعنوية، وإضافة إلى العلوم العقلية والنقلية المتداولة له باع طويل في الكثير من العلوم»[٤].

وقال صاحب «تاريخ كاشان»:

«حضرة أعلم العلماء وأفضل الفضلاء والمجتهدين الحاجّ المولى أحمد عطّر الله مرقده»[٥].

١: الكرام البررة ١: ١١٦.

٢: الفوائد الرضوية: ٤١٠.

٣: أعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.

٤: ريحانة الأدب ٦: ١٦٠.

٥: تاريخ كاشان: ٢٨٢.

وقال آية الله الشيخ محمد رضا المظفر:

«هو المولى أحمد النراقي... صاحب «مستند الشيعة» المشهور في الفقه، وصاحب التأليفات الثمينة، أحد أقطاب العلماء في القرن الثالث عشر، وكفاه فخراً أنّه كان أحد أساتذة الشيخ العظيم المولى مرتضى الأنصاري المتوفى (١٢٨١هـ). ولعلّ النراقي الصغير هذا هو من أهمّ أسباب شهرة والده وذيوع صيته، لما وطئ عقبه وناف عليه بدقة النظر وجودة التأليف»[١].

وقد نقل الأُستاذ العلامة حسن حسن زادة الآملي ـ حفظه الله ـ عن العلامة الطباطبائي ـ طاب ثراه ـ صاحب تفسير «الميزان» الكبير أنّه قال: «النراقيان [المولى مهدي النراقي والمولى أحمد النراقي] من كبار علماء الإسلام لم يُعْرَفا حقّ معرفتهما»[٢].

النراقي المجدّد والمبتكر

يعتقد بعض أصحاب التراجم أنّ التحقيقات والتدقيقات التي قام بها المولى أحمد النراقي ـ الذي لم يتلمذ على أيدي أساتذة كثيرين و قلما أخذه من دروس ـ بالاعتماد على فطنته وذكائه فحسب، لم تتمتع بالقوة والاستحكام الكافيين، ولذلك أُمروا بأخذ العلوم من أفواه الرجال لا من الصحف، وقالوا: من أخذه من الكتب لم يأمن من التصحيف والتحريف[٣].

وفي ردّه على مثل هذه النظرية يقول صاحب «لباب الألقاب»:

«فيا عجباً من قوم يزعمون أنّه لم يحضر مجلس الأُوستاد، كيف؟ وهو نفسه كان من الأوتاد، مع انّ الأُوستاد في الحقيقة هو الفطّانة الثاقبة والسليقة المستقيمة الوقّادة مع التحصيل التام بسهر الليالي والتعب في الأيام مع التتبع

١: مقدمة جامع السعادات: ٥.

٢: مقدمة أنيس الموحدين: ١٤.

٣: قصص العلماء: ١٣٢؛ اعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.

في كتب الأعلام، والدقة والتأمل في فهم تحقيقات العلماء العظام». وهو بعد أن يعدد اشتغالات النراقي المختلفة يقول: «كان كثير التصنيف في كل فنّ من الفنون على التحقيق الرشيق والتدقيق الأنيق بحيث لم يسبق إلى تحقيقاته سابق ولم يلحقه لاحق، ومن ذلك فضله قد اشتهر وفشا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذوالفضل العظيم. وأما من تأخّر عنه وإن فاق في الأُصول جميعَ مافاق واشتهر ذكره في الآفاق، إلاّ أنّ همَّه كان همّاً واحداً، وفنَّه كان فنّاً واحداً. ومن الواضح الذي لايحتاج إلى البرهان أنّ ذاالفنون لايمكنه الإتيان بما يأتيه ذو الفنّ الواحد في فنّه من البحث والبيان، ولاسيّما إذا انحصر همُّه فيه، ولم يشوَّش خاطره بكدورات أبناء الزمان ومخالطة الإخوان»[1].

رغم أنّ شيخنا المترجم عاصر كبار الفقهاء المشهورين فقد امتاز بشخصيّته العلمية والاجتماعية. إنّ اشتغال النراقي بالأُمور الاجتماعية والسياسية وسعيه إلى طرح المباحث الفقهية الجديدة بشكل تتوافق والمسائل المستحدثة وما في ذلك من حلّ لمشكلات المسلمين، جعل منه فقيهاً عالماً بزمانه، مجدداً مبتكراً. وعبر إدراكٍ عميقٍ لحقائق عصره، وتحقيق ومتابعة مُوَسَّعَةٍ في المصادر الإسلامية والاستفادة من آراء خبراء العلوم المختلفة، في مجال التنقيح وإيضاح المباحث الجديدة، أرسى دعائم أُسسٍ ظلّت خالدة، وفتح أمامه آفاقاً رحبة وجديدة. وقدّم ابتكاراتاً كثيرة، ميّزته عما سواه من الفقهاء السابقين والمعاصرين له، ومن جملة ابتكاراته تأليف كتاب «عوائد الأيام» هذا الذي بين يديك.

وإنّ الكثير من مباحث كتاب «عوائد الأيام» من ابتكارات مؤلّفه، وهي غير موجودة بصورتها الواردة في أي أثر سالف فقد عنى في هذا الكتاب إلى التحقيق في مسائل عُدّ الاطلاعُ عليها واجباً ولزاماً على كلِّ فقيه، وإنّ مكانها كان خالياً في الكتب السالفة، ومامبحث ولاية الفقيه إلاّ واحداً من المباحث التي ابتكرها النراقي. على أنّ فقهاء السلف تطرّقوا بشكل جزئي ومحدود إلى مسألة ولاية

١: لباب الالقاب: ٩٥.

الفقيه في أُمور الحسبة وصرف موارد الزكاة والخمس لكن النراقي كان أولَ فقيهٍ جمع بين فقه الحكومة في الإسلام ومباحث ولاية الفقيه، وبحث هذا الموضوع بشكل مفصّل ومنسجم ومتقن في باب منفصل.

علاقة النراقي بحكومة عصره

كانت حقبة حكم القاجاريين، خاصة فتحعلي شاه القاجاري واحدة من أكثر الفترات حساسيّةً وأكثرها إثارةً في التاريخ الإيراني. منها وقوع حربين كبيرتين بين إيران وروسيا في عامي ١٢٢٢ و ١٢٤١هـ أدّت بالنهاية إلى توقيع اتفاقيّتين عارٍ، هما: «اتفاقية گلستان» و«تركمان چاى»، وكانت من أكثر الأحداث الواقعة في النصف الأوّل من القرن الثالث عشر الهجري مدارة للإسلام وللشعب الإيراني.

فقد اعتلى فتحعلي شاه القاجاري السلطنة بعد قتل محمدخان القاجاري في عام ١٢١٢هـ[1]. وقد حاول فتحعلي شاه و نظراً للإيمان الديني لعامة المجتمع ومن باب المصلحة وضرورات الفترة، حاول استرضاء العلماء ودعمهم، ليعود ذلك بالشرعية على حكومته، ويرسي دعائم نظامه وسلطانه. فهو عندما أراد الجلوس على عرش السلطان، استجاز من الشيخ جعفر النجفي المعروف بـ«كاشف الغطاء» الذي كان أكبر فقهاء عصره، وقد صنّف المرحوم كاشف الغطاء كتاب«كشف الغطاء» نزولاً عند رغبة السلطان. وبعده انعطف توجّه عامّة الناس ومنهم السلطان إلى الحاج المولى أحمد النراقي والذي كان أكبر شخصيّة علمائية ومرجعيّة للشيعة في إيران، إلى درجة وصلت بالسلطان أن يطلب وتحت لواء أنّه يقلّد النراقي ويرجع إليه في المسائل الدينية، أنْ يحرِّر له رسالةً خاصّةً تتضمّن حدود الوظائف الشرعية لشخص السلطان، ونزولاً من النراقي عند رغبة السلطان حرَّر رسالة «وسيلة النجاة» في مجلّدين وأهداها إليه. كذلك قام النراقي ونزولاً عند رغبة

١ : اشار النراقي في كتابه «الخزائن»: ١٤ ـ ١٥ إلى حادث اغتيال محمد خان القاجاري والأحداث التي اعقبت ذلك، بدءاً بحكومة فتحعلي شاه.

السلطان أيضاً بترجمة كتاب «جامع السعادات» الأخلاقي لوالده العلاّمة المولى محمد مهدي النراقي إلى اللغة الفارسية، و طرحه تحت عنوان «معراج السعادة» وأهداه إلى السلطان أيضاً[١].

دور النراقي في الجهاد الوطني الإسلامي ضدّ روسيا القيصرية

بعد الهزيمة التي منيت بها إيران في الجولة الأُولى من الحرب بينها وروسيا في الفترة من عام ١٢١٩ و حتى ١٢٢٨هـ و احتلال الروس لعدد من الولايات والمناطق الإيرانية، ونتيجة لسوء معاملة الروس والمظالم التي ارتكبوها مع السكان المسلمين في تلك النواحي، فقد توقدت جذوة الانتقام في قلوب أبناء الشعب، وقد دعا الشعب وعلى رأسهم العلماء إلى تعبئةٍ عامّةٍ وإعلان الحرب ضدّ الروس.

يقول مؤلف كتاب «التاريخ السياسي والدبلوماسي الإيراني»:

«ارتفعت حدة الغليان الشعبي ضد الروس إلى أعلى درجة تذكر، فقد دعا أبناء الشعب والعلماء وأغلب المسؤولين إلى إعلان الحرب ضد الحكومة الروسية، وفي تاريخ الخامس من ذي الحجة عام ١٢٤١هـ دخل السيد محمد المجتهد [السيد محمد المجاهد] بمعيّة مائة من العلماء، السلطانية. وقامت مجموعة أُخرى من الأهالي بزعامة المولى احمد النراقي بالتوجه إلى فتحعلي شاه وتظاهروا أمامه»[٢].

يقول محمد تقي سپهر المعروف بـ«لسان الملك» في كتاب «ناسخ التواريخ»:

«دخل إلى مقرّ الفرقة في يوم الجمعة المصادف للسابع عشر من ذي القعدة، السيد محمد والحاج المولى محمد جعفر الأسترآبادي والسيّد نصرالله الأسترآبادي والحاج السيد محمد تقي القزويني والسيد عزيز الله طالش وعدد آخر من العلماء والفضلاء، وقد تمّ استقبالهم من قبل أُمراء

١: معراج السعادة: ١٢.

٢: تاريخ سياسى و ديلماسى ايران: ٢١١.

الجيش، وفي يوم السبت الموافق للثامن عشر ورد حضرة الحاج المولى أحمد النراقي الكاشاني الذي عَلَت فضيلتُه على جميع علماء الشيعة الاثناعشرية بمعيّة الحاج المولى عبدالوهاب القزويني وجمع من العلماء والحاج المولى محمدبن الحاج المولى أحمد، والذي يُعَدُّ بدوره قدوة المجتهدين أيضاً. وقد وقف جميع الأُمراء والأعيان في صفوف مستقبلي الوفد، ورافقوا النراقي مكبِّرين مهلِّلين إلى ان انزلوا الوفد في دار ضيافة جليلٍ. وقد أصدر هؤلاء المجتهدين الذين كانوا بمثابة اتحاد، أصدروا فتوى جماعية، جاء فيها أنّ من يتقاعس عن جهاد الروس يُعَدُّ كمن عصى الله وتبع الشيطان»[١].

وكتب خبير الشؤون الإيرانية، الكاتب الفرنسي «ژول بونو» حول حروب فتحعلي شاه القاجاري مع الحكومة القيصرية في روسيا يقول:

«لقد أصدر الحاج المولى أحمد النراقي الذي كان يعدّ مرجعاً للتقليد ويطلق عليه لقب آية الله، اصدر مع جماعةٍ أُخرى من العلماء فتوى جهاد». ويعقّب (بونو) بالقول: «قال الميرزا عبدالوهاب خان الملقب بـ«معتمد الدولة» والذي كان يعارض الحرب، قال للحاج المولى أحمد: بما أنّكم مرجعاً للتقليد ولكم كلمتكم النافذة، امنعوا صدور فتوى الجهاد ليتبّعكم الآخرون ويمتنعوا من إصدار فتوى الجهاد. لكنّ الحاج المولى أحمد النراقي لم يرضخ لذلك وقال بالاستناد إلى آية من سورة البقرة: عند ما يهاجم كافر مسلماً فإنّ الواجب يدعو المسلمين كافة للدفاع عنه و مواصلة الحرب مع الكافر حتى رفع مزاحمته عن المسلمين»[٢].

على أية حال ففي بداية الحرب استعاد الإيرانيون وإثر المواعظ والخطابات الحماسيّة التي أطلقها العلماء الحاضرون في المخيّمات وميدان الحرب، جميع

١: ناسخ التواريخ ١: ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

٢: (مجله خواندنيها): العدد ٧٤ السنة الحادية والثلاثون عام ١٣٥٠ هـ. ش. اختصاراً عن «مثنوى طاقديس»، ص١٧. والآية: ﴿وقاتلوهم حتّى لاتكون فتنة ويكون الدين لله ...﴾ البقره: ١٩٣.

المناطق والمدن التي خَسِروها في حربهم الأُولى مع الروس، لكن هذا الانتصار لم يدم طويلاً، فقد آل ضعف القيادة العسكرية وعدم كفاءتها ونقص التجهيزات والمعدّات ـ الأمر الخارج عن حدود واختيارات العلماء ـ إلى تراجع الإيرانيّين، وإخلاء مدينة تبريز من أهاليها. واضطرّوا في النهاية إلى الرضوخ إلى سلام مفروض وتوقيع معاهدة (تركمان چاى) التي عدّت وصمة عار.

آثاره العلميّة

رغم المشاغل الكثيرة للنراقي في الأُمور السياسية والاجتماعيّة وتصديه لمقام الرئاسة والمرجعية، ترك النراقي آثاراً قيّمة في الكثير من العلوم والفنون، سيّما في الفقه والأُصول، تدل فيما تدل على موسوعيته المعرفية وقابليّته في التأليف والتصنيف وصبره على البحث والتتبّع. وتأليفاته في العموم قيّمة نافعة، كان الكثير منها ولايزال المورد الصافي لإفادة العلماء والمحققين.

وقد سمعنا عن الأُستاذ المحقّق السيد عبد العزيز الطباطبائي[1] ـ رحمة الله عليه ـ قوله: «لقد كانت عند الفقيه العظيم السيد محمد كاظم اليزدي صاحب «العروة الوثقى» ثلاثة كتب فقهية ما تزال مورداً لاستفادته ومراجعته، أحدها كتاب «مستند الشيعة» للنراقي».

سنحاول وعبر الاستفادة من مصادر ومخطوطات المرحوم النراقي التعريف بآثاره، فنذكر أوّلاً ماكتبه نفسه بخطه من مؤلفاته الى عام ١٢٣٦هـ. وقد ذكر في إجازته لأخيه المولى محمد مهدي النراقي الثاني «هي تقرب من عشرين مؤلَّفاً».

١ـ «شرح تجريد الأُصول» المسمّى بـ«تنقيح الفصول في شرح تجريد الأُصول»[2]. المتن لوالده المولى محمد مهدي النراقي، وصفه في أول المناهج: بأنّه شرح كبير في سبعة مجلّدات، مشتملاً على جميع مايتعلق بعلم الأُصول. قال

١: وقد ارتحل الى جوار رحمت الله في يوم الأحد السابع من شهر رمضان المبارك سنة ١٤١٦هـ.
٢: هدية العارفين (كشف الظنون): ١٨٥ ـ ١٨٦.

الشيخ آقا بزرگ: «فرغ منه سنة ١٢٢٢هـ»[١].

٢ـ «مناهج الأحكام» في الأُصول، في مجلدين، تمّ تاليفه في سنة ١٢٢٤هـ. وطبع على الحجر في طهران سنة ١٢٦٩هـ. جاء في بعض المصادر بعنوان «مناهج الأُصول» و في بعضها الآخر بعنوان «مناهج الوصول إلى علم الأُصول».

٣ـ «عين الأُصول» أيضاً في الأُصول. فرغ من تاليفه في الثلاثاء الخامس والعشرين من جمادي الآخرة سنة ١٢٠٨هـ. ألّفه في أوائل أمره[٢].

٤ـ «أساس الأحكام» في الأُصول أيضاً، يتضمّن أربعة مباحث: ١ـ الكلام في الظن. ٢ـ الكلام في حجية الأخبار الآحاد. ٣ـ في نبذة من المباحث المتعلقة بالألفاظ. ٤ـ حكم الخبرين المتعارضين، صنّفه عام ١٢١٧هـ.

٥ـ «مفتاح الأحكام» في الأُصول أيضاً. ذكره في «لباب الألقاب» بعنوان «مفتاح الأُصول» وقال: «وقد شرحته في سالف الأيام»[٣]. وقال الشيخ آقا بزرگ: «مُرَتَّبٌ على أبواب ثلاثة: ١ـ في أدلة الأحكام. ٢ـ في ما نحتاج إليه في استخراج الأحكام. ٣ـ في علاج التعارض. ولكلِّ بابٍ مقدمةٌ وخاتمةٌ، فرغ منه ليلة الخميس الثامن عشر من شهر ربيع المولود ١٢٢٨هـ»[٤].

وقال في موضع آخر: «ولسبطه الميرزا أبي تراب بن أحمد النطنزي (م١٢٦٢هـ) حاشية عليه»[٥].

٦ـ «معراج السعادة» في علم الأخلاق، بالفارسية. وهو ترجمة وشرح لـ«جامع السعادات» لأبيه. وقد زاد عليه من عنده. صنّفه عام ١٢٢٦هـ. وقد ذكر في مقدمته أنّه ترجمه إلى الفارسية بطلب من فتحعلي شاه القاجاري. وقد طبع أخيراً بتصحيح وتقديم سماحة الشيخ محمد النقدي بقم المقدسة سنة ١٤١٣هـ.

١: الذريعة ١٣: ١٣٨/٤٦٣.
٢: الذريعة ١٥: ٣٦٧/٢٣١٦.
٣: لباب الألقاب: ٩٥.
٤: الذريعة ٢١: ٣١٥/٥٢٤٧.
٥: الذريعة ٢١: ٣١٧.

٧ـ «تذكرة الأحباب» رسالة عملية فارسية حرّره بعد «خلاصة المسائل».

٨ـ «خلاصة المسائل» رسالة عملية فارسية في الطهارة والصلاة. قال الشيخ آقا بزرگ: «... بخط محمد علي. كتبه سنة (١٢٢٧هـ)، أحال في آخره إلى «تذكرة الأحباب» له»[١].

٩ـ «حاشية أُكرثاؤذوسيوس». كتاب «الأُكر» تأليف «ثاؤذوسيوس» من حكماء و رياضيّ اليوناني. كتبه في ثلاث مقالات. لوالد النراقي كتاب «تحرير الأُكر ثاؤذوسيوس» ولابنه حاشية على الأُكر.

١٠ـ «شرح محصّل الهيئة» المتن لوالده. وذكر الشيخ آقا بزرگ شرح آخر له على رسالة في الحساب لوالده[٢]. والظاهر أنّهما واحدة.

١١ـ «مستند الشيعة» في أحكام الشريعة، فقه كبير مبسوط. في مجلدين ضخمين. المجلّد الأول منه في الطهارة والصلاة إلى آخر صلاة المسافر وكان الفراغ منه ببلدة كاشان في يوم الجمعة عاشر شعبان المعظم من سنة ١٢٣٤هـ. والمجلد الثاني في الزكاة، والخمس، والصوم، والاعتكاف، والحج، والمكاسب، والأطعمة والأشربة، والصيد والذباحة، والنكاح، والقضاء، والشهادات والفرائض. وقد خلى منه سائر مباحث الفقه. وقد فرغ من كتاب الصوم والاعتكاف سنة ١٢٣٩هـ، ومن كتاب الحج يوم الجمعة عاشر شهر رجب المرجب سنة ١٢٤١هـ، ومن كتاب الأطعمة والأشربة في جمادي الأُولى سنة ١٢٤٢ هـ. ومن كتاب القضاء والشهادات ـ وهو آخر ما كَتَبَه قبل وفاته بقليل ـ ليلة الأحد الخامس عشر من شهر ربيع المولود سنة ١٢٤٥هـ.

وقد طبع في إيران مرتين: أولاً: في طهران سنة ١٢٧٣ ـ ١٢٧٤هـ دونما ترقيمٍ لصفحاته. وثانياً: في طهران سنة ١٣٢٥ ـ ١٣٢٦. في مجلدين ضم الأول ٥٨٨ صفحة والثاني ٧٦٨ صفحة.

١: الذريعة ٢٦: ٢٩٠/١٤٥٢.

٢: الذريعة ١٤: ٥٥/١٧٢٢ و ١٣: ٢٨٦/١٠٣٥.

وقد أقدمت «مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث» في مشهد الرضا ـعليه السلام ـ أخيراً على طبعه محققاً، وقد صدر منه إلى الآن ثلاثة مجلّدات.

١٢ـ «الخزائن» فارسي و عربي، جعله بمنزلة الختام الزائن لكتاب أبيه الموسوم بـ«مشكلات العلوم». جمع فيه من كلّ شيء نفيس، في علوم مختلفة، من الفقه والحديث والتفسير والتأريخ والأدب والشعر والرياضيات والنجوم... . وقد طبع في سنة ١٣٥٠ بتصحيح وتحقيق العلمين الأُستاذ علي أكبر الغفاري والأُستاذ العلاّمة حسن زادة الآملي حفظهما الله.

١٣ـ «عوائد الأيام» وهو الكتاب الذي بين يديك، سنتطرّق إليه تفصيلاً في الفصل الثاني.

١٤ـ «مناسك الحج» كتاب فارسي في أسراره وحكمه الباطنية، وآدابه وأعماله الظاهرية من الأدعية وبعض الزيارات. وقد طبع على الحجر باسم «أسرار الحج» عام ١٣٢١ هـ. في ٣٢٤ صفحة[1].

١٥ـ «كتاب الرسائل والمسائل» ذكره في رسالته بهذا العنوان.

وذكر في كتاب «تاريخ كاشان» بعنوان «كتاب الرسائل والمسائل المهمة»[2].

وقال الشيخ آقا بزرگ:

«الرسائل والمسائل» فارسي في أجوبة المسائل... ينقل فيه عن كتب والده وعن «كشف الغطاء» لأُستاذه. وهو في مجلّدين، أوّلهما في الفروع التي سالها السلطان فتحعلي شاه القاجار وغيره. وثانيهما في بعض المسائل الأُصولية وحلّ المشكلات. صرّح باسم الكتاب في أول المجلّد الثاني منه. توجد منه نسخة تاريخ كتابتها سنة ١٣٠ ١هـ في مكتبة أمير المؤمنين بالنجف»[3].

وتوجد منه نسخةٌ في مكتبة المرحوم آية الله العظمى الگلپايگاني ـقدس سرّهـ

١: فهرست كتابهاى چاپى فارسى خانبابامشار ١: ٢٨٢ـ٢٨٤؛ الذريعة ٢: ٤٣.

٢: تاريخ كاشان: ٢٨١.

٣: الذريعة ٢٦: ١٥٨٤/٣١٥. وتوجد منه نسخةٌ في مكتبة انجمن آثار ملي في كاشان، المرقمة ٣٣٤.

المرقمة (١٦٨٢)، في مجلّدين. المجلّد الأول (برقم٩ / ٢٥) في الفروعات الفقهية، حاو لمسائل في باب الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والمظالم والحقوق والخمس والأنفال ـ بالفارسية ـ وكتاب الحجّ بالعربي، تَمَّ تحريره سنة ١٢٢٣هـ. ورسالة في الوقوف الاضطراري بالمشعر سنة ١٢١١هـ. ثُمَّ كتاب الجهاد والأمر بالمعروف، والصيد والذباحة، والأطعمة والأشربة، وكتاب الوصية والميراث والوقف وإحياء الموات والقضاء واللقطة، ويتمّ بكتاب النكاح والطلاق والعتق. ورسالة في منجّزات المريض سنة ١٢١٠هـ. ورسالة في الرضاع سنة ١٢٣٦هـ. يختم بسؤال لميرزا أبوالقاسم المجتهد في خصوص وقفيّة قرية (موحان) من قرى (كزاز). ذكر فيه بعض تأليفاته مثل: خلاصة المسائل، ووسيلة النجاة، وتذكرة الأحباب.

والمجلّد الثاني في أجوبة المسائل المتفرّقة غير الفرعية، وحلّ بعض الإشكالات الكلامية، ورسالة في أحوال أرواح الأئمة عليهم السلام بعد الموت، وسؤال عن مدّة عمر الدنيا ونجاة اليهود، ورجعة الأئمة بعد الموت بتأريخ ١٢٢٧هـ. ورسالة في جواب سؤال عن العلم الأزلي والإيرادات الواردة، بتأريخ ١٢٣٧هـ. ورسالة في شرح حديث جواب عليّ عليه السلام لليهودي، سأله: كيف ربّنا؟. ورسالة في جواب سؤالٍ حول حجيّة الظنّ في المسائل الاجتهادية، بتأريخ ١٢٣٠هـ. وغيرها من الأسئلة والأجوبة الكلاميّة.

١٦ـ «وسيلة النجاة» رسالة عمليّة كتبها باستدعاء فتحعلي شاه القاجار، أورد فيها الضروريّات من الأحكام، في مجلّدين. قال في مقدّمة المجلّد الأوّل بالفارسية ما هذا ترجمته: «المجلّد الأوّل في مسائل الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج والجهاد. ولأنّ الكتاب حرّر استجابة لحضرة لازم البشارة ... المجاهد في سبيل الله، الخديوي المتديّن، السلطان الشهريار فتحعلي شاه القاجار ... أسأل الله أن يفيد ثواب هذا العمل في سجلّ آثاره الميمون»[١].

١ :المخطوطة لكتاب «وسيلة النجاة». النسخة الشخصية لحسن النراقي. مقدّمة «مثنوى طاقديس»: ١٥ .

وفي آخرها الأطعمة والأشربة، والصيد والذباحة.

تمّ تأليف المجلد الأول منها في السادس والعشرين من شهر رجب المرجب سنة ١٢٢٥هـ.

قال الشيخ آقا بزرگ:

«وسيلة النجاة» رسالتان كبيرة وصغيرة. وهما عمليّتان فارسيّتان. للمولى أحمد النراقي ... كتبه بأمر فتحعلي شاه القاجار. وأورد فيهما الضروريّات من الأعمال، في الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والخمس والحج. وفي آخرها الأطعمة والأشربة والصيد والذباحة. منها نسخة موجودة في مكتبة مسجد سپهسالار، تاريخ كتابتها ١٢٤٣هـ. ثم قال: ورايت قسم الطهارة من الصغيرة بخط محمّدبن محمّد علي القوشابادي في ١٢٣٥هـ في مكتبة (الطهراني بكربلاء)، وصرّح بها سيّدنا الصدر في إجازة كتبها لي وكذا في «التكملة»[1].

وعدّ في «مكارم الآثار» كتابين فارسي وعربي وقال بالفارسية ماهذا ترجمته: «له كتابان متّحدا الموضوع والمطلب. أحدهما عربي والآخر فارسي. لأنّ الفارسي ترجمة العربي»[2]. وهو خطأ قطعاً. نعم، له كتاب في مجلّدين ألّفه لفتحعلي شاه.

١٧ـ «سيف الأُمة وبرهان الملّة» فارسي في النبوّة، كان الفراغ من تأليفه يوم السبت السابع عشر في شهر صفر سنة ١٢٣٣هـ.

قال في الروضات:

«وكتاب الرد على الفادري النصراني، المورد في هذه الأواخر على دين الإسلام بالشبهات المشبِّهة للأمر على العَوامّ. وقد سمّاه بـ «سيف الأُمّة». ونقل فيه عن الكتب السماويّة بعيون ألفاظها، ثمّ ترجمها بالفارسية وردّ بها

١: الذريعة ٢٥: ٨٥/٢ـ ٤٦١.

٢: مكارم الآثار ج٤: ١٢٣٨.

على الملعون وبسائر الأدلة وحجج باهرة»[١].

وقال الشيخ آقا بزرگ:

«سيف الأمة وبرهان الملّة» فارسيّ في ردّ الفادري النصراني ـ هنرى مارتين ـ طبع في إيران مرتين في ١٢٦٧ و ١٣٣١. وفي أوله فهرس مبسوط لولد المصنف المولى محمدبن أحمد المتوفى ١٢٩٧هـ، كتبه بأمر والده المصنف. فرغ منه... كتبه باسم فتحعلي شاه، مرتباً على ثلاثة أبواب...»[٢].

وقد نقل فيه: «أنّه أقام في شهر جمادي الأُولى عام ١٢١١هـ. وبعد عودته من حجّ بيت الله الحرام، في ليلة الجمعة في مقابر قريش ـ المعروفة اليوم بالكاظمين ـ في روضة الإمامين الهمامين المقدسة: موسى بن جعفر الكاظم و محمدبن علي الجواد عليهما السلام، أقام صلاة المغرب والعشاء وتوجه بعدها إلى إيراد التعقيبات حتى انقضت أربع ساعات من اللّيل»[٣]. ثم يحكى معجزة غريبة عنهما.

ذكر خان بابا مشار ثلاثة طبعات للكتاب وقال: «سيف الأمة وبرهان الملّة في رد شبهات هنري مارتين الانگليزي، من تصنيف الحاج المولى أحمدبن محمّد مهدي النراقي المعروف به «صفائي» المتوفى عام ١٢٤٥هـ.

١ـ طبع في طهران عام ١٢٦٧هـ، طبعة حجرية، من نسخة بخط علي بن عباس القزويني، قطع آجري (خشتى) في ٣٢٣ صفحة.

٢ـ طبع عام ١٣٣٠هـ. قطع آجرى (خشتى) في ٣٢٤ صفحة، باهتمام الحاج محمدبن المولى أحمد النراقي.

٣ـ طبع في تبريز عام ١٣٠٠هـ طبعة حجرية، قطع آجري (خشتى) في ٣٢٤ صفحة[٤].

١: روضات الجنات ١: ٩٦.

٢: الذريعة ١٢: ٢٨٦/ ١٩٢٢. و راجع مقدمة المؤلف على الكتاب.

٣: سيف الأمة: ٨٠ ـ ٨١.

٤: فهرست كتابهاى چاپى فارسى ٣: ٣١٣٧.

هذا تمام ماكتبه بخطّه الشريف. أمّا المصادر الأُخرى فنلحظ فيها تبايناً كبيراً. وبدورنا نذكر ما ورد في المصادر المعتبرة.

١٨ـ «مثنوي طاقديس». قال الشيخ آقا بزرگ: «طاقديس: مثنوي فارسيّ لطيف في الحكم والمواعظ ... للمولى احمد ... المتخلص بـ«صفائي» ... وقد طبع بإيران ... وتمّته ابن الناظم محمد جواد «شفائي»، وسمّاه دانش پژوه في فهرسه ج١٣، ص٣١٧٨ «مثنوى شفائى»[١].

وقد طبع أخيراً بتقديم وتصحيح الفاضل المعاصر حسن النراقي من أحفاد المولى أحمد النراقي في سنة ١٤٠٢هـ. في مؤسسة نشر أميركبير بطهران.

١٩ـ «ديوان شعره الكبير» ذكر في الروضات، والذريعة، وطبقات أعلام الشيعة، وريحانة الأدب[٢]. وهو غير مثنويّة المسمى بـ«طاقديس» ولم يذكر في «لباب الألقاب» و «تاريخ كاشان».

٢٠ـ «هداية الشيعة» في الفقه. مختصر خالٍ من الدليل. حرّره لعمل المقلّدين. في كتب ذوات مقاصد وأبحاث وأبواب وفصول.

قال الشيخ آقا بزرگ: «أوّله: الحمد للّه الذي أولَدَنا على الفطرة، وأَيَّدَنا لاستنباط أحكام العترة والصلاة على نبيِّنا في زمن العشرة. وقد فرغ المؤلِّف من كتاب الصلاة في ١٣ شهر رمضان ١٢٣٤هـ»[٣].

وقد حُرِّرت النسخة المشتملة على الطهارة والصلاة ـ وعليها حواشي منه ـ عام ١٢٣٥هـ. وهي موجودة في مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي[٤].

٢١ـ «جامع المواعظ» ذكره «لباب الألقاب» و «تاريخ كاشان» و

١: الذريعة ١٥: ١٣٤/٨٩٤.

٢: روضات الجنات ١: ٩٦؛ الذريعة: ٦١٢؛ الكرام البررة ١: ١١٧؛ ريحانه الأدب ٦: ١٦١.

٣: الذريعة ٢٥: ١٣٣/١٧٧؛ وراجع ايضاً «لباب الألقاب» ٩٥؛ تاريخ كاشان ٢٨٢؛ مكارم الآثار ٤: ١٢٣٦.

٤: التراث العربي في خزانة مخطوطات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ٥: ٤٨٠.

«مكارم الآثار»[١].

٢٢ـ «حجية المظنّة» بالفارسية. في بيان بطلان حجية مطلق الظنّ. حرّره جواباً على سؤال بعض الأجلّة، صرح به في العائدة (٤١) من العوائد. وذكر في الذريعة[٢]. وقد جاءت بهذا العنوان ضمن كتاب «الرسائل والمسائل»[٣].

٢٣ـ «رسالة الإجازات» قال الشيخ آقا بزرگ: «تقرب من اللؤلؤة حجماً. فيها إجازاته لتلاميذه وإجازات مشايخه له. والنسخة بخط المولى أحمد الآراني الكاشاني، قال السيد شهاب الدين أنّها عندي بقم»[٤]. ولم نجد الرسالة في مجلدات فهارس مخطوطات المنشورة لمكتبة آية الله المرعشي العامة.

وقد ذكر الشيخ آقا بزرگ بعض رسالاته بعناوين مستقلّة، منها: «رسالة في منجزات المريض» أوّلها: بعد الحمد للواجب الوجود تمجيد... فرغ منها ليلة الثلاثاء ١٩ ربيع المولود ١٢١٠هـ. وقد صدّرها بثلاث مقدّمات في معنى الموثق، وفي أصحاب الإجماع، وفي عدم حجية الشهرة»[٥]. وهي الرسالة الموجودة ضمن كتاب «الرسائل والمسائل». مرّت ذكره تحت رقم ١٥.

ومنها: «اجتماع الأمر والنهي»... وقد منع فيه من الاجتماع، أوّله: إعلم أنّ من باب تعارض العام والخاص من وجه ما إذا تعلّق الأمر بأحدهما والنهي بالآخر[٦].

ومنها: «القضاء والشهادات» والنسخة منها موجودة في مخزن كتب مدرسة المحقق السبزواري بمشهد الرضا(ع) المعروفة بمدرسة «ملاّ محمد باقر»[٧].

١: لباب الألقاب: ٩٥؛ تاريخ كاشان: ٢٨٢؛ مكارم الآثار ٤: ١٢٣٦.
٢: الذريعة ٦: ٢٧٦/١٥٠٣.
٣: المجلّد الثاني من المخطوطة مكتبة المرحوم آية الله العظمى الكلپايگاني (المرقّم) ٢٦/١١٧.
٤: الذريعة ١١: ١٢/٥٧.
٥: الذريعة ٢٣: ١٦/٧٨٥٨.
٦: الذريعة ١: ٢٦٧/١٤٠١.
٧: الذريعة ١٧: ١٤٠/٧٣٢؛ فهرست مخطوطات المدرسة الباقرية (رقم ١٤٦) مجلة تراثنا (٢٢).

ومنها: «شرح حديث جسد الميت»، وأنّه يبلى إلاّ طينه... أوّله: يقال: بَلي الميت، أي أفنته. وهو كناية عن ذهاب بعض جسده... رأيت نسخة منه في مكتبة المولى محمد علي الخوانساري في النجف»[1].

هذا ولعل هذه الرسائل ورسائل أُخرى قد تكون فاتتنا هي مجموعة رسائل قد جمعها وسمّاها بـ«الرسائل والمسائل» والتي مرّت ضمن الرقم (١٥).

وقد نسب إليه بعض الكتب والرسائل. وهي إمّا مشكوك في نسبتها أو مقطوع بعدم صحتها، وفيما يلي ثبت بما نسبت للنراقي:

١ـ كتاب «مشكلات العلوم» ذكر في «الروضات» ونقلت النسبة في «الذريعة» و «أعيان الشيعة»[2]. وهو سهو منهم قطعاً؛ لأنّ المولى أحمد النراقي لم يعده في عداد تأليفاته، مع أنّه قد صرّح في مقدمة «الخزائن» أنّ كتاب «مشكلات العلوم» من تأليفات والده. وقال عن «الخزائن»: «أَجْعَلُه كالتابع لهذا الكتاب [مشكلات العلوم] ولم أذكر فيه شيئاً ممّا كان في الكتاب المذكور مذكوراً، بل اقتَصرت فيه على ما لم يكن فيه مسطوراً... وسَمَّيتها بـ«الخزائن». إلى أن قال: فاتّخِذْها يا حبيبي ومتبوعها ـ أي مشكلات العلوم ـ رفيقين لسفرك»[3].

٢ـ «كتاب في التفسير» ذكره السيد الأمين في «أعيان الشيعة»[4] ولم نجده في أيّ مصدر آخر.

٣ـ «الرسالة العملية» ذكرت في «الذريعة» تحت عنوان مستقل، وقال: هي فارسية في العبادات[5]. وذكرت في «الكرام البررة» «رسالة في العبادات بالفارسية» وتبعه السيد الأمين في «أعيان الشيعة»[6].

١: الذريعة ١٣: ١٩٥/ ٦٧٩.
٢: روضات الجنات ١: ٩٥؛ الذريعة ٢١: ٦٦؛ اعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.
٣: الخزائن: ٢ـ٣.
٤: اعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.
٥: الذريعة ١١: ٢١٢.
٦: الكرام البررة ١: ١١٧؛ اعيان الشيعة ١٣: ١٨٤.

والظاهر أنّ هذه الرسالة متحدة مع أحد كتبه الثلاث أي: «خلاصة المسائل» أو «تذكرة الأحباب» أو «هداية الشيعة» وليست كتاباً مستقلاً.

وفاته و مدفنه

توفّي المولى أحمد النراقي ليلة الأحد في الثالث والعشرين من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٤٥من الهجرة النبوية بالوباء العام الذي شاع في هذه السنة، وقد أهلك نفوساً كثيرة قدّرت بعشرة آلاف نسمة. وذكر الخوانساري في «الروضات» والشيخ آقا بزرگ في مواضع من «الذريعة» وكذا دهخدا في موضعين من «لغت نامه» والشيخ محمد رضا المظفر في مقدمة «جامع السعادات» أنّه توفّي سنة ١٢٤٤هـ[1]. وذكره بعضهم مردداً بين ١٢٤٤ و ١٢٤٥هـ، منهم المدرس التبريزي في ريحانة الأدب، والسيد الأمين في «أعيان الشيعة»[2].

والذي يظهر من القرائن والشواهد أنّ سنة ١٢٤٤هـ. خطأ قطعاً، والترديد أيضاً في غير محلّه، لأنّه كما مرّ أنّ النراقي قدّس سرّه فرغ من كتابة آخر جزء من كتاب «مستند الشيعة» في ربيع المولود سنة ١٢٤٥هـ. قال رحمه الله: تمّ كتاب القضاء والشهادات في ليلة الأحد الخامس عشر من شهر ربيع المولود سنة ١٢٤٥هـ. وكتب إجازته لتلميذه الشيخ مرتضى الأنصاري في شوّال المكرّم سنة أربع وأربعين بعد المائتين والألف، وكذا كتب إجازته إلى أخيه الحاج المولى محمد مهدي الثاني، في ذي القعدة الحرام سنة ١٢٤٤. هذا، ولايتوافق أي من التواريخ المذكورة مع تاريخ الثالث والعشرين من ربيع الآخر عام ١٢٤٤هـ.

وحمل جثمانة الشريف إلى النجف الأشرف المنيف، ودفن بها مع والده مما يلي خلف الحرم المطهر في جانب الصحن المطهر.

١: روضات الجنات ١: ٩٧؛ الذريعة ٦: ٢٧٦، ١٢: ٢٨٦، ١٣: ١٨٣و ١٩٥ و ٢٨٦، ٢١: ١٤و ٢٢٩ و ٣٤٠ و ٦٦، ٢٥: ٨٥و ١٧٧؛ لغت نامه دهخدا ٣: ١٣٧٢ و ١٤٦٧ ؛ مقدمة جامع السعادات: ٥.

٢: ريحانة الادب ٦: ١٦٣ ؛ أعيان الشيعة ١٣: ١٨٣.

وقد رثاه بعض تلامذته بهذه القصيدة:

أَضْحى فُؤادي رَهينَ الكَرْبِ والألمِ   أضحى فؤادي أسيرَ الداءِ والسَقَمِ
تلكَ الضُّحى أو رَثتْ ما قد فجعْتُ [به]   ياليتني لم أصادفْها ولم أدمِ
لو حُمِّلَتْ كربات قد أُصبْتُ بها   مطيّةُ الفلك الدوّار لم تَقُمِ
ماذاك إلا لرُزءٍ قد نُعيتُ به   للعالمِ العلَمِ بنِ العالمِ العَلَمِ
علاّمةٌ في فنونِ الفقه والأدب   مجموعة الفضل والأخلاق والشيم
مُبدي المناهج هادي الخَلقِ مُستَندُ   الأنام في جمل الأحكامِ للأُمَمِ
جزاهُ خيراً عن الإسلام شارُعُه   جزاءَ ربٍّ وَفِيٍّ العَهْدِ بالذِّمَمِ

إلى أن قال:

قَضى على الحقّ أعلى الله مَنْزِلَهُ   وأَيْتَمَ الناسَ مِنْ عُرْبٍ وَمِنْ عَجَمِ
منَ النراقِ سَرى صيحُ الفراقِ إلى   كلِّ العراقِ صياحاً غيرَ مُنْكَتِمِ
بَلْ عَمّ أهلَ الولا هذا المصابُ فما   لواحدٍ منْهُمُ شَمْلٌ بمُنْتَظِمِ
لم يبقَ للخَلْقِ جيبٌ لم يُشَقَّ ولا   عمامةً لحُدوث الحادث العَمِمِ
لابل على ما رُوينا الدينُ يَنْثَلِمُ   لمثلِ ذاكَ فيا للدين من ثلمِ
لي سَلوةٌ إنَّ شَمْسَ العلمِ إنْ أفَلَت   بدتْ كواكبُ منها في دُجى الظُلَمِ
إن شئت تدري متى هذا المصابُ جرى   وقد تَحَقَّقَ هذا الحادثُ العممِ
عامٌ مَضى قبلَ عامِ الحزنِ يظهر منْ   قولي: لهُ غُرَف تخلو من الألمِ[1]

فقد أرّخ الشاعر العام السابق لعام الحزن ـ عام الوفاة ـ بقوله: «عام مضى». يظهر هذا العام من قوله: «له غرف» تخلو من «الألم»، حيث يكون «له غرف» مساوٍ «١٣١٥» وبطرح «ألم» التي يساوي «٧١» منه يكون الباقي «١٢٤٤» وهي العام السابق لعام الحزن، فيكون سنة وفاة النراقي «١٢٤٥».

١: لباب الألقاب: ٩٦ـ٩٧. وقال: «وناظم القصيدة على ماذكره(ره) ـ اي ولد النراقيّ الحاج المولى محمّد المعروف بـ«عبدالصاحب» ـ الكامل الاديب العالم العلاّم المؤتمن المولى محمد حسن الجاسبي».

رسالة في ترجمة النراقيين ـ المولى محمد مهدي والمولى أحمد ـ للمولى أحمد النراقي

تاريخ وفاة الوالد الماجد المحقّق الزاهد مولانا محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي، في أوّل ليلة السبت ثامن شهر شعبان المعظّم من شهور سنة ألف ومائتين وتسع. ودفن ـ قدس سرّه ـ في النجف الأشرف في الأيوان الصغير الذي يلي الخلف، وله شبّاك إلى الرواق. وكان عمره الشريف يبلغ ستّين سنة تقريباً.

وله من المصنَّفات: [١] كتاب «اللوامع» في الفقه، لم يتمّ منه إلاّ كتاب الطهارة في مجلّدين. [٢] كتاب «أنيس المجتهدين» في أُصول الفقه. [٣] كتاب «تجريد الأُصول» في أُصول الفقه. [٤] كتاب «جامعة الأُصول» في أُصول الفقه. [٥] كتاب «جامع السعادات» في علم الأخلاق. [٦] كتاب «شرح الشفاء». [٧] كتاب «اللمعات العرشيّة» في الحكمة الإلهية. [٨] كتاب «اللمعة». [٩] كتاب «الكلمات الوجيزة». [١٠] كتاب «المستقصى» في علم الهيئة. [١١] كتاب «المحصّل» في علم الهيئة. [١٢] كتاب «مشكلات العلوم». [١٣] كتاب «توضيح الأشكال». [١٤] كتاب «محرق القلوب». [١٥] كتاب «التحفة الرضويّة». [١٦] كتاب «جامع الأفكار». [١٧] كتاب «المعتمد» في الفقه. [١٨] كتاب «أنيس التجّار» في فقه المتاجر. [١٩] «نخبة البيان» في علم المعاني والبيان. [٢٠] «تحرير أُكرثاؤذوسيوس». [٢١] كتاب «أنيس الحكماء». [٢٢] «رسالة الإجماع». [٢٣] «رسالة صلاة الجمعة». [٢٤] كتاب «قرّة العيون» في الماهيّة والوجود. [٢٥] كتاب «أنيس الموحّدين». [٢٦] كتاب «شهاب الثاقب» ردّ فيه على بعض المعاصرين من علماء العامّة، في الإمامة. [٢٧] «رسالة علم عقود الأنامل». [٢٨] كتاب «معراج السماء» في الهيئة. [٢٩] «أنيس الحُجّاج». [٣٠] «مناسك مكيّة».

تولّد ـ طاب ثراه ـ في النراق و توفّي في الكاشان. وكان عمدة تحصيله في

إصبهان عند مشايخه الكرام: ملاّ اسماعيل الخاجوئي [م١٢٠٨هـ]؛ والحاج شيخ محمّد [ابن محمد زمان الكاشاني م١١٦٦هـ]؛ ومولانا مهدي الهرندي [م١١٨٦هـ]؛ وميرزا نصير [م١١٩١هـ].

وقرأ شطراً من الحديث عند الشيخ الأجلّ الشيخ يوسف مصنِّف هذا الكتاب [لؤلؤة البحرين]، وهو من مشايخه قراءةً وإجازةً، وكذا آقا باقر البهبهاني. حرّره العبد الأحقر أحمدبن محمّد مهدي بن أبي ذرّ.

وتاريخ ولادتي في الرابع عشر من شهر جمادي الثانية سنة خمس و ثمانين بعد المائة والألف من الهجرة النبويّة (١١٨٥هـ).

و لي من التاليفات في هذه السنة التي هي سنة ثمان وعشرين بعد الألف ومائتين: [١] «شرح تجريد الأصول» سبع مجلّدات. [٢] «مناهج الأحكام» في الأصول. [٣] «عين الأصول». [٤] «اساس الأحكام» في الأصول. [٥] «مفتاح الأحكام» في الأصول. [٦] «معراج السعادة» في علم الأخلاق. [٧] «تذكرة الأحباب». [٨] «خلاصة المسائل». كلاهما في الفقه بالفارسيّة. [٩] «حاشية أكرثاؤذوسيوس». [١٠] «شرح محصّل الهيئة» لم يتمّ بعد. [١١] «مستند الشيعة في أحكام الشريعة» في الفقه الاستدلالي، خرج منه أبواب الطهارة من الخبث وقليلٌ من الوضوء، وأبواب المواقيت والقبلة واللباس من الصلاة، وأبواب المكاسب والمتاجر إلى أواخر مباحث الخيارات، والمواريث إلاّ قليل منه. [١٢] وكتاب «الخزائن» كتب منه خمسة عشر كراريس تقريباً، كتاب نفيس جداً. [١٣] كتاب «عوائد الايام». [١٤] «مناسك الحجّ». [١٥] كتاب «الرسائل والمسائل». وتَمَّ في هذا التاريخ وهو سنة ستّ وثلاثين بعد المائتين والألف [١٢٣٦هـ]، كتاب الطهارة والصلاة من المستند، وأكثر كتاب الزكاة، وقليلٌ من كتاب الخمس.

[١٦] وحصل أيضاً تاليف كتاب «وسيلة النجاة» في فقه الطهارة والصلاة، بالفارسية. [١٧] وكتاب «سيف الأمّة و برهان الملّة» في النبوة، فيه ردّ على بعض علماء النصارى المسمّى بـ«پادرى مارتين».

رسالة إجازة المولى أحمد النراقي لأخيه
المولى محمد مهدي النراقي الملقب بـ «آقا بزرگ»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد للّه الذي جَعَلَنا من أهل الرواية، ونَوَّر قلوبَنا بأنوار المعرفة والدراية، وبيَّن لنا سبيل الرشد والهداية، وخلَّصنَا من ظلمات الرَيب والغَواية، وكَرَّمنا بمتابعة سيّد الأنام وعترته الغُرِّ الأماجد الكرام، الذي فَضَّلَ العالمين العاملين على العالَمين، وحَباهم مواريث الأنبياء والمرسلين، وجَعَلَهم ملوكَ الأنام وأُمَناءَه على الأحكام، وأَودَعَهم أسرارَ الأئمّة المستحفظين، وحَمَلَهم الأخبارَ المعنعنة عن جدّهم سيِّد المرسلين عن الروح الأمين عن ديّان يوم الدين.

والصلاة والسلام على الصادع بالشرع المبينِ والمبعوث لهداية الخلق أجمعين وآله الهداة الميامين، سيّما ابنُ عمِّه وصِهره وصِنوه وخليفته أميرالمؤمنين وسيّد الوصيّين، صلاةً دائمةً بدوام السماوات والأرضين.

وبعد، يقول الأذَلُّ الأحقَر أحمدبن محمّد مهدي بن أبي ذرّ ـ حشرهم الله يوم العرض الأكبر مع سادات البشر والأئمّة الاثني عشر ـ: إنّه لمّا كان من نعم الله ـ سبحانه ـ الجليلة علينا الّتي لاتُحصى، واياديه الجميلة الّتي لاتُستَقْصى، أن وفَّقَني الله ـ سبحانَه ـ وجملةً من إخواني وأولادي مقتفين لأثر إمامنا الهمام ووالدنا القمقام ـ قدّس الله روحَه، وكَثَّرَ في خطائر القدس روحَه وفتوحَه ـ لاكتساب العلوم الفاخرة واقتناء فنونها الباهرة ـ أسئل الله بفهم جُوده وإفضاله وجسيم منه ونواله، أن يديم ذلك في الذراري والأولاد إلى يوم المعاد، وأن يجعل ذلك ساريًا في الأعقاب إلى يوم المآب ـ وكان ممن فاز بالمعلّى والرقيب من قَدَحِ العلوم الفاخرة، وحاز أوفَرَ نصيبٍ من سَني جواهرها الزاهرة، ورَتَع في رياض العلوم الدينيّة، وكَرَعَ من سلاسل سلسبيل الأخبار النبويّة، حتى بلغ مابلغ فيها من تدقيقٍ وتحقيق، مع ذهنٍ ثاقبٍ رشيقٍ ورأيٍ صائبٍ وثيقٍ، قُرَّةُ عَيني وبَهجَةُ قلبي،

الأخ النبيل والمهذَّبُ الأصيل، الموفَّق المؤيَّد المسدَّد، والسالك من طرق الكمال للأرشد الأسدّ، العالم الذكي والفاضل التقي محمّد مهدي، سمّي الوالد الألْمَعيّ، مدّ الله له في العمر السعيد، ومتّعه الله بالعيش الرغيد، وزاد الله في علمه، وتقاه وحباه بما يرضيه وترضاه، ورزقه مرافَقَةَ الأخيار، وسلكه في سلك المقرّبين الأبرار.

وقد التَمس منّي الإجازة بعد ما أَخَذَ منّي ما أَخَذَ من اخبار أهل بيت العصمة والطهارة وآثارهم، وسَمِع منّي ماسَمِع من علومهم وأخبارهم، واضاء سِراجَ قلبه من زَيتهم وأنوارهم، وشرَبَ من ذلك البحر الموّاج، وكَرَعَ ونال من علومهم ما به على وارتفع، ولمّا وجدته ـ سدّده الله سبحانه ـ لذلك أهلاً، وكان إنجاح مسئوله فرضاً لانفلاً، فاجزت له ـ اصعده الله مدارج التحقيق وقرنه مع التأييد والتوفيق ـ جميعَ ما صحّت له روايتُه من مقروٍّ ومسموعٍ، وماجازت لي إجازته من معقولٍ ومشروع، لاسيّما كتاب «نهج البلاغة» في خطب أمير المؤمنين عليه السلام، و«الصحيفة السجّادية» في أدعية سيّد الساجدين عليه وعليه أفضل صلوات المصلّين؛ والكتب الأربعة التي عليها المدار في جميع الأعصار والأمصار: «الكافي» و«الفقيه» و«التهذيب» و«الاستبصار»؛ والكتب الثلاثة الجامعة لمتفرّقات الأخبار: «الوافي» و«الوسائل» و «بحار الأنوار»؛ وسائر كتب الحديث والتفسير والفقه والاستدلال واللغة والنحو والأصولَين والرجال؛ وكتب الأدعية سيّما «المصباحين» و«عدّة الداعي» و «المهج» و «الإقبال» من مصنّفات الفرقة ومؤلّفات علماء العترة. وكذلك كتب مخالفينا بأسانيد علمائنا.

وكذا جميع مصنّفات والدي العلاّمة القمقام ـ أعلى الله مقامه في دار السلام ـ في العلوم العقليّة والشرعيّة والأُصوليّة والفروعيّة، وما بَرَزَ منّي وجرى به قلمي في التصنيف، وأفرغ عنّي في قالب التاليف، من كتب ورسائل وتعليقات وأجوبة مسائل، ممّا وُجد وممّا سيوجد إنشاء الله تعالى؛ فليأخذ وفّقه الله ذلك منّي وليروِعنّي كما أَخَذتُه ورُوِيتُه عن مشايخي الأعلام وأساتيدي الكرام، رفع اللهُ

أقدارهم في دار المقام.

وطُرقُنا إلى كتب الأخبار وغيرها من مصنّفات علمائنا الأبرار وسائر علماء الإسلام متكثِّرة، وبكثرة الوسائط صارت واسعةً منتشرةً لايكاد يضبط، وكما هي عليه يَشرَح ويبسط خصوصاً مع ضيق المجال وبَلبالِ البال وتواتر الأشغال.

فمنها: ما أخبرني به قراءةً وسماعاً وإجازةً شيخنا الأعظم وإمامنا المعظّم وأُستادنا الأعلم، علاّمة الزمان ونادرة الأوان، عَلَمُ الأعلام ومحَقِّق الحقايق والأحكام، المجتهد المحقّق والفيلسوف المدقّق، العالم العابد والعارف الزاهد، أفضل المتأخّرين بل المتقدّمين، والدي وأُستادي ومن إليه في جميع العلوم استنادي، مولانا محمّد مهدي بن أبي ذرّ بن الحاج محمّد النراقي مولداً ومنشأً والكاشاني رياسةً ومسكناً والنجفي التجاءً ومدفناً، صاحب المؤلّفات الوافرة والمصنَّفات الكثيرة الفاخرة، المتجاوزَة عدَدُها عن الثلاثين، أفاض الله عليه رواشح الكرم والجود وأعلى مقامه في دار الخلود.

وقد ارتحل ـ طاب ثراه ـ إلى جوار الله سبحانه في أوّل ليلة السبت ثامن شهر شعبان المعظّم من شهور ألف ومائتين وتسع من الهجرة النبويّة. وحُمِل نفسه الشريف إلى النجف الأشرف، ودُفِنَ في الإيوان الصغير الذي يلي الخلف، وله شبّاك إلى الرواق المقدّس، وعلى المدفن حَجَرٌ مكتوب فيه اسمه الشريف.

ثمّ الوالد الأُستاد يروي عن مشايخه الكرام السبعة، الذين هم في عصرهم في البلاد بمنزلة الكواكب السبعة في السبع السداد.

أوّلهم: الشيخ المحدّث الفاضل والفقيه الماهر الكامل والحبر العالم العامل الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني الماحوزي، صاحب كتاب «الحدائق الناضرة» وغيره من المؤلّفات الكثيرة الفاخرة، عن شيخه الفاضل الكامل الشيخ حسين بن الشيخ محمّد البحريني الماحوزي، عن شيخه علاّمة الزمان الشيخ سليمان بن عبدالله الماحوزي، عن شيخه المحقّق الفاضل الشيخ سليمان بن علي الأصمعي الماحوزي البحريني، عن شيخه المحدّث البهيّ الشيخ علي بن سليمان

المقدمي البحريني، عن شيخه بل شيخ الكلّ، عمدة المحقّقين الشيخ بهاء الملّة والدين محمّد الحارثي الهمداني العاملي، عن شيخه الجليل ووالده النبيل الشيخ عزّالدين الحسين بن عبدالصمد، عن شيخه وأُستاده بل شيخ الكلّ وأُستادهم، ممهّد قواعد الدين ومقدام المجتهدين، العالم الزاهد المجاهد الشيخ زين الدّين علي بن أحمد المعروف بابن الحجّة والمشهور بالشهيد الثاني، قدّس الله أسرارهم ورفع في جنان الخلد أقدارهم.

ح وعن شيخنا البهائي عن الشيخ عبدالعالي بن الشيخ المحقق الشيخ علي بن عبدالعالي الكركي الشهير بالمحقّق الثاني عن والده.

ح وعن شيخنا الشيخ يوسف ـ المتقدم ذكره ـ عن المولى الفاضل العلاّمة مولانا محمّد بن فرج الشهير بملاّ رفيعا الجيلاني، عن شيخه رئيس المحدّثين وشيخ الإسلام والمسلمين، غوّاص «بحارالأنوار» ومستخرج لآلي المعاني عن أصداف الأخبار، مروّج الدين ومحيي شريعة سيّد المرسلين، الفاضل الدّين التقيّ مولانا محمّد باقر بن محمّد تقي الشهير بالمجلسي، طاب الله ثراه وجعل الجنّة مثواه.

ح وعن الشيخ سليمان بن عبدالله ـ المتقدّم ذكره ـ عن السيّد الأجلّ السيّد هاشم بن السيّد سليمان الكتكاني البحريني، صاحب المؤلّفات الكثيرة، عن الشيخ الفاضل البهيّ الزاهد التقي الشيخ فخرالدين بن طريح النجفي، صاحب كتاب «مجمع البحرين» في اللغة، وغيره، عن الفاضل العالم الشيخ محمّد بن جابر النجفي، عن السيّد الجليل الأمير شرف الدين علي بن حجة الله الحسني الحسيني الشولستاني الغروي، عن السيّد الفاضل الكامل الآميرزا محمّد بن الأمير علي بن إبراهيم الأسترآبادي، صاحب الرجال الكبير المسمّى بـ«منهج المقال»، عن الشيخ السعيد الشيخ نورالدّين علي بن عبدالعالي المِيسي ـ بكسر الميم ـ العاملي؛ عن والده أُستاد الشهيد الثاني، عن الشيخ السعيد وابن عمّ الشهيد شمس الدّين محمّد بن محمّد بن داود الشهير بابن المؤذّن الجزّيني ـ بكسر الجيم وتشديد الزّاي المعجمة ـ عن الشيخ ضياء الدين عليّ بن الشهيد، عن والده الإمام الأعظم

والنحرير المؤيّد المعظَّم الأجلّ الأكمل، ومن انعقدت عليه الخياصر في العلم والعمل الشيخ شمس الدين أبي عبدالله محمّد بن مكّي العاملي الجِزّيني، الشهير بالشهيد الاوّل، نوّر الله مرقده وطيَّب في دار الكرامة مقعَدَه.

والثاني من مشايخ والدي العلم العلاّمة قدّس سرّه: الشيخ المجتهد المحقّق والأستاد المُعتَمَد المدقِّق، العالم العَريف والفاضل الخِطْريف، وحيد عصره وفريد دهره، خاتمة الفضلاء ونادرة العلماء، الشيخ الأعظم والإمام المعظَّم، جمٌّ الفضائل والمفاخر آقا محمّد باقر البهبهاني مسكناً والإصبهاني مولداً والحائري خاتمةً ومدفناً، عن والده الكامل الأفضل مولانا محمّد أكمل، عن الشيخ الأعظم المحدّث المجلسي قدّس سرّه.

ح وعن المولى محمّد أكمل عن العالم المدقّق مولانا ميرزا محمّد الشيرواني صاحب «حاشية المعالم»، عن مولانا التقي النقي المولى محمّد تقي المجلسي، عن الشيخ المعمّر البهي الشيخ أبي البركات الواعظ الإصبهاني عن المحقق الكركي.

ح وعن الشيخ الأعظم الآقا محمّد باقر البهبهاني، عن السيّد الأجلّ الأكمل خاتم المحدّثين السيّد صدرالدّين القمّي الهمداني النجفي شارح «الوافية»، عن العالم العَلَم العلاّمة والفاضل المفخَّم الفهّامة، المحقّق المدقّق آقا جمال الدّين محمّد بن المحقّق الجامع والمدقّق البارع الآقا حسين الخوانساري، عن التّقي المجلسي، عن الشيخ أبي البركات عن الكركي.

والثالث من مشايخ والدي طاب ثراه: الشيخ المحدّث الفاضل والفقيه النبيه الكامل، العالم العامل الحِبرُ الأوحدي الشيخ محمّد مهدي بن الشيخ بهاءالدين الفتّوني العاملي النجفي قدّس سرّه، عن شيخه وابن عمّه رئيس المحدّثين في عصره المولى أبي الحسن بن محمّد طاهر الفتّوني العاملي، المجاور بالنجف الأشرف، المدرس فيه، عن المحدّث المجلسي.

ح وعن المولى أبي الحسن عن الشيخ الصالح الحاج محمود الميمندي، عن المحدّث المجلسي قدّس الله أسرارهم.

والرابع من مشايخ والدي النحرير قدّس سرّه: المولى الفقيه الدين التقيّ مولانا محمّد جعفر البيدگلي الكاشاني، عن شيخه الأجلّ المولى أبي الحسن، المتقدّم بعض طرقه.

والخامس من مشايخ والدي القمقام رحمة الله عليه: العالم العلم العلاّمة والفاضل الحِبر الفهّامة، أعجوبة الدهر وفريد العصر، العالم الرّباني مولانا محمّد إسماعيل بن محمّد حسين المازندراني أصلاً الإصبهاني الخاجوئي مسكناً أسكنه الله في فراديس الجنان، عن شيخه الأجلّ الشيخ حسين الماحوزي بطرقه المتقدّمة.

والسادس من مشايخ والدي النحرير: الشيخ الفاضل الكامل والعالم الماهر العامل، جامع المنقول والمعقول، حاوي الفروع والأُصول، الحبر المؤيَّد الأَلْمَعِي مولانا محمّد مهدي الهرندي الإصبهاني قدّس الله نفسه، عن شيخه الجليل الشيخ حسين الماحوزي.

والسابع من مشايخ والدي العلاّمة: الشيخ النحرير المحقّق والفقيه الجامع المدقّق، علاّمة الزمان الحاج شيخ محمّد بن الحاجّ محمّد زمان الكاشاني، النوش آبادي أصلاً ومولداً والإصبهاني رياسةً ومسكناً والنجفي التجاءً ومدفناً، أفاض الله عليه شآبيب الرحمة، عن شيخه الجليل الشيخ حسين الماحوزي.

ح وعن الحاجّ شيخ محمّد عن المولى العالم البهيّ النقي مولانا محمّد قاسم الطَبرِسي عن المحدّث المجلسي.

ومنها: ـ أي من طرقي ـ ما أخبرني به قراءةً وسماعاً وإجازةً أُستادي الأعظم وشيخي المعظَّم البحر المتلاطم الأمواج، الذي مَلأ ذكر مفاخره جميعَ الفجّاج، طود العلم الناذخ وسَنام الفضل الشامخ، ذوالنور الزاهر والعقل الباهر والنسب الطاهر والحسب الظاهر، صاحب المقام الرفيع والشأن المنيع، الإمام العالم العابد الزاهد الأَلْمَعِيُّ اللَوْذَعِيّ الأوحدي، شيخنا وأُستادنا السيّد محمّد مهدي بن السيّد مرتضى الطباطبائي الحسني الحسيني، الحائري مولداً والنجفي مسكناً ومدفناً، أفاض الله عليه شآبيب الغفران وأسكنه أعلى فراديس الجنان، عن مشايخه العظام

الخمس، ثلاثة منهم الفضلاء العلماء النبلاء الأجلاّء المذكورين الآقا محمّد باقر البهبهاني والشيخ يوسف البحريني والشيخ محمّد مهدي الفتّوني.

والآخرون: الفاضلان الكاملان السيّد الجليل حسين القزويني ابن المحقّق المدقّق المتكلّم الحكيم السيّد إبراهيم، والمولى النبيل المولى عبدالنبيّ القزويني أصلاً، اليزدي مسكناً، فكلاهما عن السيّد إبراهيم المذكور عن المحدّث المجلسي.

ومنها: ما أخبرني به إجازةً شيخي العالم العلم العلاّمة والمجتهد الكامل الفهّامة، قدوة المجتهدين وشمس فلك المعالي والفقه والدين، وحيد عصره و فريد دهره، البارع الألْمَعِيّ، السيّد السند المعتَمَد السيّد علي بن محمّد علي، ابن أُخت الفاضل البهبهاني ـ المتقدّم ذكره ـ وصِهره، الكاظميني مولداً والحائري مسكناً ومدفناً ـ قدّس اللهُ تُربَتَه ورفع في جَنان الخُلد رُتْبَتَه ـ صاحب الشرحين الكبير والصغير على النافع، المسمّى أوّلهما بـ«رياض المسائل»، عن خاله العلاّم الآقا محمّد باقر، المتقدّم ألقابه الشريفة.

ومنها: ما أخبرني به إجازةً الشيخ النبيه والعالم الفقيه، السيّد الجليل والمحدّث النبيل، العالم العامل والفاضل الكامل، ذوالأخلاق الرضيّة والأوصاف المرضيّة، كهف الأنام ومرجَعُ الخاصّ والعامّ الميرزا محمّد مهدي بن أبي القاسم الموسوي، الشهرستاني مولداً والحائري رياسةً ومسكناً ومدفناً، طاب الله ثراه ورفع في العلّيين مثواه، عن مشايخه الكرام العظام الفخّام الآقا محمّد باقر البهبهاني والشيخ يوسف البحريني والشيخ محمّد مهدي الفتّوني بطرقهم المتقدّمة.

ومنها: ما أخبرني به إجازةً شيخ مشايخ عصره وأوحد فقهاء دهره، المجتهد الكامل والبارع الفاضل الشيخ الأعظم والحِبر المعظّم الأجلّ الأكمل الشيخ محمّد جعفر النجفي روّح الله روحَه وكثّر في عالم القدس فتوحَه، عن شيخيه الكاملين الفاضلين الآقا محمّد باقر البهبهاني والسيّد محمّد مهدي الطباطبائي المتقدّم ذكرهما.

ثمّ الطرق المتقدّمة ـ كما عرفت ـ إمّا متّصلة بالمحدّث المجلسي أو الشهيد الثاني أو

المحقق الكركي أو الشهيد الأوّل .

أمّا الأوّل : فهو يروي عن والده الجليل بطرقه المتصلة إلى مشايخه ، منها ماتقدّم واتّصل بالكركي .

ح وعن والده التقي المجلسي عن الشيخ البهائي بسنده إلى الشهيد الثاني والكركي .

ح عن التقي المجلسي عن شيخه العالم العابد الزاهد المحقق المولى عبدالله بن الحسين الشبستري شارح «القواعد» ، عن شيخه الجليل والمجتهد المقدّس النبيل ، الوَرِع الزاهد والعالم العابد ، صاحب الكرامات وجامع المفاخر والسعادات مولانا أحمد بن محمّد الأردبيلي أصلاً والنجفي خاتمة قدّس سرّه ، عن السيّد السند علي الصايغ شارح «الشرائع» و«الإرشاد» ، عن الشهيد الثاني .

ح و عن المولى عبدالله التستري ، عن شيخه النبيل الشيخ نعمة الله بن أحمد بن محمّد بن خاتون العاملي ، عن أبيه ، عن جدّه ، عن الشيخ جمال الدّين العاملي عن الشيخ زين الدين بن الحسام ، عن السيّد الأجلّ الحسن بن أيّوب الشهير بابن يوسف ، عن الشيخ السعيد محمّد بن مكّي الشهيد الأوّل .

ح وعن المولى التقي المجلسي ، عن السيّد الحسب السيّد حسين بن السيّد حيدر الحسيني الكركي ، عن الشيخ نورالدين بن حبيب الله ، عن السيّد مهدي بن السيّد محسن الرضوي ، عن أبيه ، عن الشيخ الفاضل الفقيه المتكلّم الشيخ محمّد بن أبي الحسن علي بن إبراهيم بن حسن بن إبراهيم بن أبي جمهور الإحسائي صاحب كتاب «عوالي اللآلي» وكتاب «المحلّى» ، عن شيخه السيّد شمس الدين محمّد بن السيّد كمال الدين عن أبيه ، عن الشيخ فخر الدين الشهير بالسبيعي شارح «القواعد» ، عن الشيخ محمود المشهور بابن أمير الحاج العاملي ، عن شيخه العلاّمة الشيخ حسن بن العشرة عن شيخه الشهيد الأوّل .

ح و عن ابن أبي الجمهور عن الفاضل حرز الدين الأوالي ، عن الشيخ أحمد فخر الدين الأوالي ، عن شيخه العلاّمة الشيخ أحمد بن عبدالله الشهير بابن المتوّج

البحريني، عن شيخه وأُستاده الشيخ العلاّم والنحرير القمقام فخرالدين أبي طالب محمّد، عن والده الشيخ الأجل الأكمل الأعظم آية الله في العالمين جمال الملة والحقّ والدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن مطهّر الحلّي الشهير بالعلاّمة نوّر الله مرقده.

وأمّا الثاني: فهو يروي عن شيخه وأُستاده الشيخ نورالدين علي بن عبدالعالي المِيسي بطريقه المتقدّم إلى الشهيد الأوّل.

ح وعن الشهيد الثاني، عن الشيخ جمال الدين بن خاتون، عن شيخه وشيخ الكل الشيخ علي بن عبدالعالي الكركي.

وأمّا الثالث: فهو يروي عن شيخه السعيد وابن عمّ الشهيد شمس الدين محمّد بن محمّد بن داود الشهير بابن المؤذّن الجِزّيني، عن الشيخ ضياء الدين علي بن الشهيد عن والده الشهيد الأوّل.

ح وعن المحقق الثاني عن شيخه الإمام الهمام زين الدين عليّ بن هلال الجزايري، عن شيخه العلاّمة الزاهد أبي العباس أحمد بن فهد الحلّي الأسدي مؤلّف «المهذّب» و «عدّة الداعي»، عن الشيخ زين الدين عليّ الأسترآبادي، عن الشيخ الأجلّ الشيخ مقداد السُيُوريّ الحلّي الأسدي، عن الشهيد الأوّل.

ح وعن ابن فهد الحلّي عن شيخه السيّد علي بن عبدالحميد النيلي وعلي بن يوسف بن عبدالجليل النيلي عن فخر المحقّقين عن والده الأجلّ الأكمل العلاّمة الحلّي.

وأمّا الرابع: فهو يروي عن مشايخه الكرام الثمانية، وهم: [١] فخر المحقّقين محمّد بن الحسن بن يوسف بن مطهّر الحلّي، [٢] و السيّد تاج الدين أبو عبدالله محمّد بن القاسم بن مُعَيّة، [٣ـ ٤] والسيّدان الجليلان الأخوان: السيّد عميد الدين عبدالمطلب، والسيّد ضياء الدين عبدالله، [٥] وسلطان المحققّين قطب الملّة والدين الرازيّ البهويهي شارح «المطالع» و «الشمسيّة» وصاحب «المحاكمات»، [٦] والسيّد الجليل محمّد بن الحسن بن زهرة الحسيني الحلبي، [٧] والسيّد المعظّم نجم الدين

مَهناء بن سنان ، [٨] والشيخ رضي الدين أبوالحسن عليّ بن الشيخ جمال الدين أحمد بن يحيى المعروف بالمزيدي ، كلّهم عن طود العلم والتحقيق ومن هو بالتقديم على الكلّ حقيق آية الله في العالَمين أبي منصور الحسن بن يوسف بن مطهّر الحلّي الشهير بالعلاّمة .

ولكلٍّ من هؤلاء المشايخ الثمانية طرق متكثّرة أُخرى من غير توسيط العلاّمة منتهية إلى أرباب العصمة مذكورةٌ في الإجازت المبسوطة .

ح ولشيخنا الشهيد شيخ آخر ، وهو الشيخ الجليل جلال الدين الحسن بن أحمد بن الشيخ الكبير نجيب الدين محمّد بن جعفر بن هبة الله بن نما ، عن أبيه عن أبيه ، عن الشيخ أبي عبدالله الحسين بن أحمد بن طحّال البغدادي ، عن الشيخ أبي علي بن الشيخ الأجلّ الأعظم ، شيخ الطائفة ورئيسهم الشيخ أبي جعفر الطوسي .

ح وعن جلال الدين عن الشيخ الأعظم الأعلم الشيخ نجم الدين أبي القاسم الشهير بالمحقق ، عن السيّد الجليل فخّار بن مُعَد الموسوي ، عن الشيخ النبيل الشيخ أبي الفضل شاذان بن جبرئيل القمّي نزيل دار هجرة رسول الله صلّى الله عليه وآله ، عن الشيخ أبي عبدالله جعفر بن محمّد بن أحمد الدوريستي ، عن الشيخ الأجل عمادالدين أبي جعفر محمّد بن أبي القاسم الطبريّ الآملي ، عن الشيخ أبي علي عن أبيه شيخ الطائفة .

ح وعن الدوريستي عن الشيخ الأعظم الأجلّ والإمام الهمام الأكمل رئيس الشيعة وأُستادهم ومرجعهم وسَنادهم الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان .

ح وعن الدوريستي عن أبيه ، عن الشيخ المهذَّب وقُدْوة المذهب الشيخ العالم العامل الكامل الصدوق الشيخ أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي نزيل الري .

ثمّ إنّ شيخنا العلاّمة الحلّي قدّس سرّه يروي عن مشايخه العظام الكرام .

منهم : والده سديد الدين يوسف بن المطهّر .

ومنهم: نجم الدين أبوالقاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الشهير بالمحقّق.

ومنهم: الشيخ مفيد الدين محمّد بن الحسن بن الجهم الأسدي الحلّي.

ومنهم: الأخوان السيّدان السندان العالمان العاملان الزاهدان العابدان، أحدهما: نقيب النقباء وزبدة الشرفاء، صاحب المقامات العالية رضي الدين أبوالقاسم علي، والآخر: فقيه أهل البيت أبوالفضائل جمال الدين أحمد، ابنا السيّد السعيد موسى بن جعفر بن محمّد بن أحمد بن طاووس.

ومنهم: الفاضل القمقام أُستاد البشر حجّة الفرقة الناجية خواجة نصيرالدين الطوسي محمّدبن محمّدبن الحسن.

ومنهم: الشيخ نجيب الدين يحيى بن أحمد بن يحيى بن الحسن بن سعيد صاحب «الجامع».

ومنهم: العلاّمة الفيلسوف العالم الرباني كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني صاحب «شروح نهج البلاغة» و غيرهم.

ولكلّ من هذه المشايخ العظام طرق متكثّرة إلى أصحاب الأُصول ومنهم إلى أرباب العصمة إلى آل الرسول ونحن نقتصر بكلّ منهم بطريق واحد.

فالشيخ سديد الدين يروي عن السيّد أحمد العريضي، عن برهان الدين الهمداني القزويني، عن الشيخ منتجب الدين علي بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه، عن السيّد ضياءالدين أبي الرضا فضل الله بن علي بن عبيدالله الراوندي الكاشاني أصلاً ومدفناً، عن الشيخ أبي علي بن الشيخ الأعظم الشيخ أبي جعفر الطوسي شيخ الطائفة.

والمحقّق يروي عن الشيخ نجيب الدين بن نما، عن شيخه الفاضل المجتهد محمّدبن إدريس العجلي الحلّي صاحب «السرائر»، عن الشيخ عربي بن مسافر، عن إلياس بن هشام، عن الشيخ أبي علي عن أبيه شيخ الطائفة.

ح عن ابن إدريس عن خاله الشيخ أبي علي عن والده شيخ الطائفة.

ومحمّد بن الجهم يروي عن السيّد فخّار بن مُعدّ المتقدّم أسناده إلى شيخ الطائفة والمفيد والصدوق.

والسيّدان ابنا طاووس يرويان عن الشيخ نجيب الدين السوراوي، عن الشيخ حسين بن هبة الله السوراوي، عن الشيخ أبي علي عن أبيه شيخ الطائفة.

والخواجة نصير الدين يروي عن والده عن السيّد فضل الله الراوندي بسنده المتقدم عن شيخ الطائفة.

والشيخ كمال الدين يروي عن الشيخ جمال الدين علي بن سليمان البحريني، عن شيخه كمال الدين بن سعادة البحريني، عن الشيخ نجيب الدين السوراوي بسنده المتقدّم عن شيخ الطائفة.

والشيخ يحيى بن سعيد يروي عن المحقّق بسنده المتقدّم.

ثمّ هذه الأسانيد كما عرفت ينتهي أكثرها إلى الإمام الأعظم شيخ الطائفة الناجية الشيخ أبي جعفر الطوسي، وبعضها إلى رئيس الشيعة الشيخ المفيد، وبعض آخر إلى قدوة المذهب الشيخ الصدوق علي بن الحسين بن بابويه.

ثمّ بالأسانيد إلى الشيخ الطوسي ـ كما ذكرتها ومما لم تذكر ـ عن عدّة من مشايخه المذكورين في كتب الأخبار بالأسانيد المتّصلة فيها بالأئمة الأطهار عليهم صلوات الله آناء الليل وأطراف النهار.

منها عن شيخه مفيد الطائفة، عن شيخه أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عن شيخه الأعظم ثقة الإسلام ومعتمد الخاصّ والعام محمّد بن يعقوب الكليني، عن مشايخه المذكورين في جامعه «الكافي» بأسانيدهم المتّصلة بالأئمّة صلوات الله عليهم جميعاً.

ح وعن الشيخ المفيد عن الشيخ الصدوق عن مشايخه المذكورين في كتب الأخبار بأسانيدهم المتّصلة بالأئمة صلوات الله عليهم جميعاً.

ح و عن الشيخ المفيد عن الشيخ الصدوق عن مشايخه المذكورين في كتب الأخبار بأسانيدهم المتّصلة بالأئمة الأخيار.

هذه جملة من الطرق إلى أصحاب الأُصول، وباقي الطرق مذكورة في إجازات أصحابنا، المطولة.

وأعلى طرقي ما أرويه بثلاث وسائط عن المحدّث المجلسي عن والده التقي، عن الشيخ المعمّر الشيخ أبي البركات الواعظ الإصفهاني، عن المحقّق الثاني الشيخ علي بن عبدالعالي الكركي أو عن المحدّث المجلسي، عن الشيخ عبدالله بن جابر العاملي عن أبيه أو عن جدّ والده المذكور كمال الدين درويش محمّد بن الشيخ حسن النطنزي، كلاهما عن المحقّق الكركي، عن محمّد بن داود، عن الشيخ ضياء الدين، عن والده محمّد بن مكّي الشهير بالشهيد الأوّل، عن الشيخ جلال الدين، عن نجم الدين أبي القاسم الشهير بالمحقّق، عن السيّد فخّار، عن شاذان، عن الدوريستي، عن شيخنا المفيد، عن الصدوق؛ أو عن الدوريستى عن أبيه، عن الصدوق أعلى الله درجاتهم.

وأعلى طرق الصدوق إلى الصادق عليه السلام ما رواه عن أبيه، عن جعفر بن عبدالله الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن الإمام بالحقّ جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام.

وأعلى طرقه إلى أمير المؤمنين وإمام المتّقين وسيّد الوصيّين علي بن أبي طالب عليه صلوات الله ربّ العالمين: ما يرويه عن أبي محمد الحسن بن محمّد بن يحيى عن الشريف أبي عبدالله محمد بن الحسن بن إسحاق بن الحسن بن الحسين بن إسحاق بن موسى بن جعفر عليهما السلام، عن الشيخ المعمّر أبي الدنيا علي بن عثمان المغربي صاحب أمير المؤمنين، عن أمير المؤمنين عليه السلام.

ولنا طريق آخر أعلى من ذلك إلى أبي الدنيا المذكور، وهو ما أرويه عن والدي العلاّمة، عن شيخه المحدّث الشيخ محمّد مهدي الفتّوني العاملي أو شيخه الدين المولى جعفر البيدگلي، كلاهما عن الشريف أبي الحسن العاملي، عن الحاج محمود الميمندي، عن السيّد نعمة الله الجزايري، عن شيخه الثقة السيّد هاشم بن الحسين الإحسائي، عن أُستاده وشيخه الثقة المقدّس الشيخ محمّد الحرفوشي، عن

الشيخ المعمّر أبي الدنيا المغربي عن مولانا أمير المؤمنين وساير أئمّتنا الطاهرين عليهم صلوات الله إلى يوم الدين.

ثمّ إنَّ ما أوردناه جملة من الطرق الموصلة إلى أصحاب الأُصول. وأمّا غير الأُصول من مصنّفات الأصحاب فلنرويها عن أربابها المذكورين وغير المذكورين بالطرق الواصلة إليهم.

وأروي «الصحيفة السجاديّة» بطرقي المتقدّمة عموماً عن الشيخ الطوسي.

وأرويها خصوصاً بسندي المرويّ عن شيخي المعظّم السيّد محمّد مهدي الطباطبائي، عن الشهيد الأوّل، عن السيّد النسّابة تاج الدين بن مُعَيّة، عن والده أبي جعفر القاسم، عن خاله تاج الدين أبي عبدالله جعفر بن محمّدبن مُعَيّة، عن والده السيّد مجدالدين محمّد بن الحسن بن مُعَيّة، عن الشيخ أبي جعفر محمّد بن شهر آشوب المازندراني، عن السيّد عماد الدين أبي الصمصام ذي العقاربن محمّدبن معبد الحسيني، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي، عن جماعة، عن هارون بن موسى التلعكبري، عن أبي محمّد الحسن بن محمّد بن يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبدالله بن الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليه، المعروف بابن أخي طاهر، عن محمّدبن المطهّر ـ والظاهر أنّه محمّد بن أحمد بن مسلم المطهّري المذكور في سند الصحيفة المكتوبة في صدرها ـ عن أبيه، عن عمير بن المتوكّل البلخي، عن أبيه المتوكّل بن هارون، عن يحيى بن زيد بن علي، عن أبيه زيد بن علي، عن أبيه الإمام بالحقّ سيّد الساجدين علي بن الحسين عليهما السلام.

وأروي أدعية كتاب «مهج الدعوات» بأسانيدي المتّصلة إلى السيّد العابد الزاهد السيّد رضي الدين علي بن طاووس بأسانيده المذكورة في أوائل الدعوات. وهكذا أروي ساير كتب الأدعية المشهورة بأسانيدي عن مؤلّفيها بأسانيدهم.

وقد أجزت لأخي وقرّة عيني ـ وفّقه الله وأبقاه ومن كلِّ سوء حماه ووقاه ـ رواية جميع ذلك عن مشايخي العظام وأساتيدي الكرام، الذين هم آبائي الروحانيّون، جزاهم الله أحسن الجزاء.

وقد اجزت له أن يروي عنّي كلّ ماسمع منّي وجرى به قلمي من مصنَّفاتي في العلوم ومؤلّفاتي التي بـرزمنّي إلى ذلك الزمـان وهي تقـرب من عشـرين مؤلّفاً، سيّما كتاب «مستند الشيعة في أحكام الشريعة» في الفقه الاستدلالي، تمّت منه كتب العبادات جميعاً، وأبواب المكاسب والمتاجر إلى أواخر مباحث الخيارات، والأطعمة والأشربة والصيد والذبايح والمواريث والقضاء وشطر من الشهادات وكذلك من النكاح، وكتاب «مناهج الأحكام» في أُصول الفقه، وكتاب «عوائد الأيام» في المسائل المهمّة الكلّية التي يتوقّف عليها الفروع، وغير ذلك.

فليروِ جميع ذلك وسائر ماسيبرزمنّي إن شاءالله عنّي كيف شاء وأحبّ لمن أراد وطلب.

واشترط عليه ـ أيَّدهُ الله ـ ما اشترطَ عليّ مشايخي من التثبّت والاحتياط في الفتوى والعَملِ؛ ليطمئنَّ من الوقوعِ في مهاوي العَثرةِ والزَلَلِ. ثمّ أُوصيه بعُمدةِ ما به النَجاةُ والنَجاحُ ممّا أوصاني به الوالدُ الرؤوفُ العَطوفُ تغمّدهُ الله بغفرانه.

فاقولُ له مخاطباً: يا أخي وقرَّةَ عَيني وبَهجَةَ قلبي! أيدك الله بتأييده وجَعلك من خُلَّصِ عبَيده وسَلكك في سِلك العلماء الأخيار وصيَّرك من المقرّبينَ الأبرار، وأطالَ عمرَكَ في الدنيا بالنعمةِ والعافيةِ ورزَقك في العُقبى مُرافقةَ الأخيارِ والدّرجاتِ العاليةَ.

عليك أوّلاً بتعظيم ربِّك وتمجيدِه، والقيامِ بوظائفِ شُكرِه وتحميده، وليغلبْ على لسانك ذكرُه على سائرِ الأذكارِ وعلى جَنانك فكرُه على سائر الأفكار، وايّاك أن تغلبَ على حبِّه حبَّ الأغيار؛ فإنّ ذلك يوجبُ السقوطَ عن مراتبِ الأخيارِ وعدَمَ الوصولِ إلى عالَم الأنوار.

وعليك بالقيام بوظائف خدمته والسَعي في امتثال أوامره وإجابة دعوته؛ فإنّ حقَّه عليك عظيمٌ ومَنُّه عليك جَسيمٌ. ثمَّ عليك بالتذلّلِ اليه والتضرّعِ والاستكانة لَديه، وإظهار الذلة والمَسكنة في بابه، والمُبالغة في إبراز المَهانة والفاقَة عند جَنابه؛ فإنّه يورِثُ عزَّ الدارينِ والصعُودَ الى مَدارجِ ترَقّياتِ النَشأتين.

وعليك ثالثاً بتعظيمِ نبيّك وعترته وأئمّتك الأطهارِ من ذرّيته؛ فإنَّهُمْ وَسائطُ الرّحمة الإلهيةِ ووسائل النَجاة الأُخروية.

ورابعاً بتعظيمِ العُلماء والفُضَلاءِ، وتكريمِ الصُلَحاء والأتقياء، والرَغبة في مُصاحَبتهم ومُلازَمتهم، والشَوْقِ إلى مُجالَستهم ومُسادَنتهم؛ فإنّه يُصَفّي الباطنَ ويُنوّرُه. وإيّاك ومُرافقةَ الجُهّالِ والأراذل، ومُحادَثَةَ مَن أكثرُ هَمِّه الجاهُ والمالُ؛ فإنّه يُسوِّدُ القلبَ ويكدِّرُه.

وعليك خامساً بتُوقيرِ المشايخِ والمُعمَّرين والبرِّ والإحسانِ إلى كافّة الموحّدين.

وإيّاك سادساً وكسرَ قلبٍ من القلوب؛ فإنَّه أعظمُ المَعاصي وأشدُّ الذنوب.

واتَّقِ دعاءَ المظلومِ واللَهفان؛ فإنّه انفذُ من السَيفِ والسنان.

واجتَهدْ سابعاً في قضاءِ حوائجِ الإخوانِ بقدرِ الإمكان، وإغاثة المُضطرّينَ واللَهفان، سيّما الذُرّية العَلوية الذين مَوَدَّتُهُمْ أجرُ الرسالة والنبوّة كما نَطَقَ به صَريحُ الكتابِ والسُنَّة. ولاتُسامِحْ في صِلة الأرحامِ؛ فإنّها تُعَمِّرُ الديارَ وتَزيدُ في الأعمارِ، كما استفاضتْ به الأخبار.

وعليك ثامناً بحفْظِ نواميسِ الدينِ والإيمان وخدمة الشريعة بقدرِ الإمكان، منْ ترويجِ الأحكامِ ونشرِ مسائلِ الحلالِ والحرامِ، والأمرِ بالمعروفِ والنهيِ عن المنكر، وإقامة الجماعات ودَعوة العباد إلى الطاعات.

وإيّاك تاسعاً أن تَعتمدَ في أُمورك ومقاصدك على غيرِ ربّك المنّان؛ فإنّ ذلك يوجبُ الحَقَدَ والحرمان، كما نَطَقَ به القرآنُ، وتطابقتْ عليه نصوصُ المطهّرينَ وكلماتُ أساطينِ الحكمة والعرفان بل شَهِدَ به التَجربةُ والعيانُ، فاللازمُ أن تكونَ في أمورك واثقاً به متوكّلاً عليه آيساً عن غيره مُنقطعاً إليه، وتكونَ في كلِّ مايردُ عليك راضياً بقضائه صابراً على بلائه، بل اجتهدْ أن تكونَ فَرحاناً بكلِّ مايردُ عليك مِن عالَم القضاءِ من العافيةِ والبلاء؛ فإنّ ذلك أجلُّ مقامات أهلِ الولاء.

وعليك عاشراً بالقَناعة والكَفاف والتباعد عن التَبذيرِ والإسراف؛ فإنّها ذَخيرةٌ ليس لها نَفادٌ، وتِجارةٌ رابحةٌ لاتتطرقها الكَسادُ.

وإيّاك ثمّ إيّاك والاغترارَ بتَملّق أبناء الزمانِ، وكُنْ مِن أوثقهم عندك على تَحذيرٍ وتَنكيرٍ ﴿ولا يُنَبِّئُك مثلُ خبير﴾[1].

واعلم أنّه لانَجاةَ إلاّ بتَخلية الباطنِ من رَذائلِ الصفات وتحليته بفضائل الأخلاق والمَلَكات، فملاك الأمرِ وضامنُ النَجاة هو التَخلّقُ بالأخلاق المَرضيّة والتَزيُّنُ بالفضائلِ الخُلُقية؛ فإنّها نفسُ البَهجة والسَعادة بتَصريحِ النبيّين وإجماعِ المسلمينَ وإطباق حكماء اليونان والفُرْسِ والهند والصين.

ثمّ عليك بتقديم التَرَوّي والتفكّرِ في كلِّ أمرٍ تُريدُ أن تَفعلَهُ، فلا تَدخُلْ فيه إلاّ بملاحظة عاقبته. واجتهدْ في صرف وَقتك في اكتساب الكمالات النفسية وقطَع زَمانك في اقتناء الفضائل العلمية، ولاتُصرفْ عُمرَك في غيرِ ذلك إلاّ فيما تَحتاجُ إليه من أمرِ المعيشة؛ فإنّ ذلك ممّا رُخِّصَ فيه في الشريعة.

هذه هي الوصايا النافعة لك.

وأمّا الوصيةُ الراجعةُ إليّ، فأن لاتنساني من الدعاء عند الخَلَوات وشرائف الأوقات، وتَتفقّدَني بالترحّم عقيبَ الصلوات ومحلِّ الاستجابات. وأُلزِمُ عليك أن تذكرني بالترحّم وطلب الغُفران في الحيات وبعدَ الممات، وأسألُ اللهَ أن يعطيك خيرَ الدارينِ وسعادةَ النشأتين بحَقِّ نبيِّنا محمّد وآله سادات الثقلين.

كتبه بيمناهُ الداثرة، أُوتي كتابُه بها في الآخرة، أحمد بن محمّد مهدي بن أبي ذرّ ابن الحاج محمّد القمّي النراقي الكاشاني مَسكناً في أواخر شهرِ ذي الحجّة الحرام سنة ١٢٤٤ (ألف ومائتين وأربعٍ وأربعين) مِن الهجرةِ النبويةِ على هاجرِها ألفُ صلاةٍ وتحيّةٍ حامداً مصلّياً.

[1] :الفاطر (٣٥)، الآية: ١٤.

الفصل الثاني : نحن والكتاب

يُعد كتاب «عوائد الأيام» واحداً من أهمّ وأشهر مؤلفات الفاضل النراقي وهو يتضمّن القواعد الأصولية والفقهية الأساسيّة، و بعض الموضوعات والفوائد الأدبية والرجالية.

وقد عُنِيَ المؤلف فيه إلى طرح مباحث عُدَّ الاطلاع عليها و الإلمام بها بجهة استنباط الأحكام أمراً لازماً، حيث شعر بخلوّها في الكتب السابقة. وعن هذا يقول في خطبة الكتاب:

«هذا ما استطرفته من «عوائد الأيام» من مهمّات أدلّة الأحكام وكلّيات مسائل الحلال والحرام وما يتعلق بهذا المرام، جعلته تذكرة لنفسي ولمن أراد أن يتذكّر من إخواني».

وقد عدّه في فهرس مؤلّفاته وذكره باسم «كتاب عوائد الأيام»[1]. وكذلك أورده في إجازته لأخيه المولى محمد مهدي النراقي. قال رحمه الله: «وكتاب «عوائد الأيام» في المسائل الكلّية المهمة التي تتوقف عليها الفروع». وذكره في كتابه الكبير «مستند الشيعة» وارجع إليه[2].

وقد ذكره أصحاب التراجم بهذا الاسم أيضاً. وعَبَّر عنه المراغي في عناوين

١ : المقدمة: ٨٢.

٢ : مستند الشيعة ٢ : ٣٨٩.

الأصول بـ«العوائد»[1] وكذلك المامقاني في «الاثنى عشر رسالة»[2].

تاريخ تأليف العوائد

دوّن النراقي هذا الكتاب في (٨٨) عائدة وكلّ منها في موضوع معيّن. فالعائدة الأولى هي في بيان قوله تعالى «أوفوا بالعقود»، والعائدة الأخيرة في «تصحيح بعض أسماء الرجال».

ورغم أنّ المؤلف ذكر في بداية ونهاية أغلب آثاره تاريخ الشروع وخاتمة التأليف، لكنّه في هذه المرّة لم يذكر تاريخ الخاتمة، ولم تذكر المصادر التي ترجمت له شيئاً عن تاريخ تأليف الكتاب أيضاً. لكنّ النراقي ذكر اسم الكتاب في فهرس مصنفاته الذي حرّره بتاريخ ١٢٣٨هـ. وكذلك في إجازته لأخيه المولى محمد مهدي النراقي المؤرّخة ١٢٤٤ هـ. وكتب مفهرس مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي النجفي في ذيل التعريف بنسخة من الكتاب:

«تمت العائدة الخمسون منها [لايعتبر تعلّق المضاف بجميع المضاف إليه] على ما كتبه ابن المؤلف شمس المعالي أبوتراب علي النراقي على الورقة الأولى من النسخة في يوم الأربعاء ٢٦ شهر رمضان سنة ١٢٣٩»[3].

وجاء في آخر النسخة المطبوعة حجرياً عام ١٣٢١هـ. مانصه:

«هذا آخر ماكتبه المصنف عليه الرحمة والرضوان، ثمّ وقعت الواقعة العظيمة والمصيبة العميمة بعده بأيّام قلائل في ثاني ربيعي حجّة الف ومائتين وخمسة وأربعين. وتُوُفِّي قدس سرّه أوّل ليلة الأحد الثالث والعشرين من شهر ربيع الثاني [كذا] من السنة المذكورة، وهي سنة ١٢٤٥هـ».

١: عناوين الأصول: ص٩٣، ١٠٥ و ٣١٣.

٢: الاثنى عشر رسالة: ١١٥، ١١٨.

٣: التراث العربي في خزانة مخطوطات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ج٤ ص ٩٥، رقم المخطوطة (٧١٤٨).

على أيّة حال و مثلما يستشف مما يورد في ديباجة الكتاب، فإنّه ليس لهذا الأثر تأريخ شروع أو إتمام محدّدين. بل أنّ المؤلِف صنّف هذا الأثر طوال دورة نتاجه العلمي، وكان يدوّن بين الحين والآخر موضوعاً وعائدة ويلحقها بكتابه وكانت العائدة (٨٨) آخر العوائد حيث تمها رحمه الله في آخر شهور حياته.

القيمة العلميّة لعوائد الأيام

بالإضافة إلى الخصوصيات الفريدة التي توفرت في مؤلف هذا الكتاب باعتباره واحداً من أعاظم العلماء وأدقّهم، فإنّ لهذا الأثر في حدّ ذاته قيمة علمية مَيَّزَتْه عن سائر مؤلّفات النراقي، بل لا نظير لهذا الأثر بين مؤلفات سائر العلماء.

ومن تلك الميّزات:

أـ ابتكاره مسلكاً جديداً في اختيار الموضوعات ومنهجيّة البحث والتدوين.

ب ـ عمد النراقي إلى طرح و تحقيق موضوعات ومسائل وجد أنّ الإلمام بها ومعرفتها بجهة استنباط الأحكام أمرٌ ضروريّ.

ج: تطرقه الى مباحث جديدة لم يطرقها أحدٌ قبله، كمبحث «ولاية الفقيه» وموضوع «الإسراف»، واللّذَين طُرِحا لأوّل مرّة بشكل مستقل وشامل دراسةً وتحقيقاً. وكان صاحب العوائد أوّل فقيه يجمع موضوعات والمباحث الخاصة بولاية الفقيه، ويؤكد بأدلّة عقلية ونقلية أنّ للفقيه جميع الخيارات الحكومية التي تمتع بها النبي والأئمة عليهم السلام.

د: ومن خصائص الكتاب تنوع الموضوعات والقواعد المطروحة بحثاً وتحقيقاً، يشمل القواعد والفوائد الأُصولية والفقهية والأدبية والرجالية والحديثية التي يحتاج الفقيه إليه في طريق الاجتهاد والاستنباط.

هـ: تتبعه الوسيع في الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة، والخوض في أقوال الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين له، والاستفادة من آراء كبار الأُدباء والمفسرين وخبراء ساير العلوم، والدقة في كلماتهم والأمانة في نقل كلماتهم.

والتدقيق العميق في النصوص والآراء.

و: النظم الجميل في ترتيب المباحث والدقّة في صياغة التعابير، ورعاية الإيجاز والاختصار والمتانة في بيان المطالب خالياً عن التعقيد والغموض.

ولهذا كان هذا الأثر النفيس ومنذ البداية محطّاً لتوجّه فحول العلماء والفقهاء وقبولهم، حيث عنوا إلى دراسته ونقد الآراء الواردة فيه.

وعن منزلة الكتاب وأهميته قال صاحب الروضات:

«وكتاب «عوائد الأيام» في مستطرفات تمام عمره الشريف المنعام، من قواعد الفقهاء الأعلام وقوانينهم التي لابدّ فيها من الإعلام. ومهما كان كلّ شيء من الدنيا سماعه أعظم من عيانه؛ فلعمر الحبيب إنّ هذا الكتاب على عكس قاعدة تكون في أقرانه»[1].

وقال المدرّس التبريزي:

«عوائد الأيام» من قواعد الفقهاء الأعلام وقوانينهم التي لابدّ من الإعلام. والذي يحتوي على قواعد أُصولية وفقهية رئيسيّة وهو في موضوعه لم يسبق له مثيل»[2].

الحواشي على العوائد

١ـ حواشي الشيخ الأنصاري على بعض مباحث العوائد، والتي وردت في حاشية نسختين مطبوعتين من الكتاب[3].

٢ـ الرد على مبحث «تداخل الأسباب» باسم: «البوارق لكشف معضلات الحقائق» للآقا محمد حسين بن الآقا محمد علي النجفي بن الآقا محمد باقر الهزارجريبي[4].

١: روضات الجنّات ١: ٩٥.

٢: ريحانة الأدب ٦: ١٦١.

٣و٤: الذريعة ١٥: ٣٥٤.

٣ـ حاشية الميرزا محمد التنكابني صاحب «قصص العلماء»[1].

طبعات العوائد

قال الشيخ آقا بزرگ الطهراني: «وقد طبع بإيران في عام ١٢٦٦ هـ»[2].

وقال المدرّس التبريزي «... طبع في إيران المرّات عديدة»[3].

وقال المرحوم خان بابا مشار: «طبع أولاً في طهران ١٢٤٥ق في ٢٩٩ صفحة» وثانياً عام ١٢٦٦ق، طبعةً حجريّة، قطع خشتي دونما ترقيم لصفحاتها، وثالثاً في طهران عام ١٣٢١ق، طبعة حجرية، قطع وزيرى، في ٣٠١ صفحة»[4].

وقال عبدالجبار الرفاعي: «طبع في طهران عام ١٢١٦هـ، وعام ١٢٤٥هـ في ٢٩٩ صفحة، وطهران ١٢٦٦هـ، وطهران ١٣٢١هـ في ٣٠١ صفحة» [5].

أقول: لم نعثر على طبعة «عوائد الأيام» ـ قبل طبعتنا هذه ـ إلاّ طبعتين، أولها عام ١٢٦٦هـ. والأُخرى عام ١٣١٢هـ في ٢٩٨ صفحة.

وبالأُوفست عن الطبعة الثانية طبعتها مكتبة بصيرتي بقمّ المقدسة ١٤٠٥هـ، وأما ما قاله الرفاعي من أنّ الكتاب طبع في عام ١٢١٦هـ فهو سهو بلاريب، لأنّ المطبعة لم تكن حينها قد دخلت إيران، وقد صرح نفسه في مقدمة «معجم المطبوعات العربية في إيران» ص ٤٤: إنّ أول مطبعة أُنشئت في طهران كانت في عام ١٢٣٩هـ الموافق لـ ١٨٢٣ وذلك بعناية وإشراف منوچهر خان معتمد الدولة الگرجي، وعرفت باسم «مطبعة المعتمدي».

ثانياً: أنّ الكتاب لم يتمّ تأليفه في هذا التاريخ فضلاً عن طبعه.

وأمّا سنة ١٢٤٥ فلعلّه التبس تاريخ وفاة المؤلّف مع تاريخ طبعة الكتاب،

١: قصص العلماء: ١٣٠.

٢: الذريعة ١٥: ٣٥٤.

٣: ريحانة الأدب ٦: ١٦١.

٤: فهرست الكتب العربية المطبوعة: ٦٤٠؛ فهرست مؤلفين الكتب المطبوعة (فارسى): ٤٨٢.

٥: معجم المطبوعات العربية في إيران: ٥٢٦ـ٥٢٥.

والصحيح هو الطبعة الحجرية في ٢٩٨ صفحه في عام ١٣١٢هـ.

وقد طبعت عائدتان من الكتاب ضمن مجموعة باسم «ثلاث دراسات» في عام ١٤١٠هـ. بتصحيح آية الله السيد أبوالفضل المير محمدي الزرندي، في مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة. وهما: العائدة ١٩ «في بيان قاعدة نفي العسر والحرج»، والعائدة ٨٨، وهي العائدة الأخيرة ـ تحت عنوان: «تصحيح المشتبه في بيان تصحيح بعض أسماء الرجال...».

ومع الأسف فقد أساء المصحّح التصرف ولم يقابلها مع أيٍّ مخطوطة وأسقط بعض العبارات وخلط بعض العناوين، وبخلاف قصده وقع المصحح في أخطاء كثيرة، علمية ومطبعية، تُدرك بأدنى تأمل.

وطُبِعت أيضاً العائدة ٥٤ باسم «ولاية الفقيه» مستقلة في بيروت وهي من إعداد السيد ياسين الموسوي، وممّا يؤسف له أنّ هذه الطبعة ملِئت بالأخطاء المطبعية وسقطت منها عبارات كثيرة.

وقد أشار مصحح هذه الطبعة في مقدمته إلى طبعتين سابقتين: الأُولى في مجلّه دراسات وبحوث، والثانية في إيران[1].

وقد تُرجمت العائدة٥٤ في «بيان ولاية الفقيه» إلى الفارسية، وطبعت مستقلّة مرّتين: الأُولى باسم «حدود واختيارات حاكم اسلامي» حيث تولّت وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي في إيران طبعها في الشهر الأخير من عام ١٣٦٥هـ. ش.

والثانية باسم «شؤون الفقيه» قام بترجمتها الدكتور سيّد جمال الموسوي. وطبعت في قم من قبل مركز التحقيق الإسلامي في (بنياد بعثت) مؤسسة البعثة عام ١٣٦٧هـ. ش.

١: ولاية الفقيه: ٧.

عملنا في الكتاب

أ ـ اختيار النسخ

من بين النسخ المخطوطة المتوفرة في المكتبات العامة والخاصة، اعتمدنا في تحقيق الكتاب على اثنتين مخطوطة واثنتين مطبوعة حجرياً، وهي :

١ـ طبعة حجرية في طهران عام ١٢٦٦هـ. بالقطع خشتى وهي غير مرقمة الصفحات، جاء فيها : «تمّ تحريرُه في يوم الاثنين من العشرة الأخيرة من شهر جمادي الثانية في هذه السنة». باهتمام محمدبن عبدالله الطبسي الخراساني، الشهير بالمقدس، من تلامذة الشيخ الأعظم الانصاري ـ قدّس سره ـ. وعليها بعض الحواشي للشيخ بعنوان «المدقق التستري».

جاء في آخره : تمّت العوائد المشتملة على التحقيقات الحقيقية والفوائد والمطالب الأنيقة، والتدقيقات الشريفة. وقوبلت مع نسخة الأصل المنسوخة بخطّ مؤلّفها ـ رحمه الله ـ مع كمال الاهتمام واستمداد من الأحبّاء الأجلاّء العظام.

وهي نسخة جيّدة جميلة الخط، عليها تصحيحات في المتن والحواشي، وفي أولها فهرس عناوين العائدات. وقد رمزنا إليها بـ (هـ).

٢ـ الطبعة الحجرية المطبوعة في طهران بعام ١٣٢١ هـ بالقطع الوزيري في ٢٩٨صفحة. باهتمام الشيخ أبوطالب النائيني من طلاّب إصفهان. ومع الأسف فإنّ هذه الطبعة مليئة بالأغلاط والأخطاء. ورمزنا إليها بـ (ح).

٣ـ مخطوطة مكتبة غرب همدان، المرقّمة (١٠٤٣هـ) وقد نسخت عام ١٢٦١هـ جاء فيها : «تمّ تحريره عين الزوال [كذا] العشرون من الشهر الثاني عشر». وهي بخط عبدالعظيم بن محسن بن حاجي محمد طاهر، وباهتمام حضرة المستطاب زبدة الفضلاء الآقا محمد نبيّ بن فضل الله. وثَمَّة تصحيحات إضافية على النسخة باسم محمد حسن الرضوي، وقد كتبت عناوين العائدات في الحواشي، والنسخة ممتازة بسلامة أوراقها وحسن الخط، وفي آخرها فهرس عناوين

العائدات. وقد رمزنا إليها بـ (ب).

٤ـ مخطوطة مكتبة الروضة الرضوية المقدسة في مشهد، المرقمة (٧٣٥) وقد حُرِّرت عام ١٢٦٤هـ. في يوم الخميس من العشر الثالث من شهر شعبان المعظم في القرية المسماة بـ (جيلان) من محال بسطام. والنسخة بخط النستعليق الجيِّد، في حواشيها تصحيحات. وفي آخرها فهرس عناوين العائدات. ورمزنا إليها بـ(ج).

هذا وقد راجعنا بعض الاختلافات الواردة على مخطوطة أُخرى، عام تحريرها ١٢٦٩هـ في ٢٧٣ صفحة، توجد في مكتبة مكتب الإعلام الإسلامي بقم المقدسة.

وكذا على مايكروفيلم مخطوطة المكتبة المركزية بجامعة طهران، المرقمة (٣٥٠٨) وفي أولها إجازة مؤلف الكتاب إلى أخيه المولى محمد مهدي النراقي، والنسخة هي حتى العائدة ٦٧، أي ناقصة الآخر.

ب: تخريج الآيات والأحاديث

حاولنا تخريج الأحاديث التي أوردها المصنّف نصّاً أو مضموناً أو إشارة عن طريق الخاصة والعامّة من المصادر الأصلية المشار إليها في المتن، كالكتب الأربعة وغيرها، ولزيادة الفائدة خرّجناها أيضاً من كتاب «وسائل الشيعة».

وقد آثرنا أن نشير إلى موارد اختلاف المتن مع المصادر بزيادة أو نقصان. وخرّجنا الأحاديث المروية عن طريق العامة التي ورد ذكرها في غير واحد من كتب الصحاح والسنن عن أكثر من مصدر.

ج ـ تخريج الأقوال والآراء

١ـ حاولنا تخريج الأقوال والآراء الواردة في الكتاب تصريحاً أو إشارة وإرجاعها إلى مصادرها، وبذلنا ما في وسعنا من الجهد والطاقة لتخريج الأقوال وعزوها إلى مصادرها، ولم نركن إلى المصادر الثانوية إلاّ بعد اليأس من الوصول إلى المصادر الأصلية.

٢ـ خرّجنا الأقوال التي لم يسمّ المصنف قائلها، واكتفى بالتعبير عنها بمثل : قيل، نقل، أُجيب، بعض الأصحاب، بعض المحققين المعاصرين، بعض مشائخنا ... .

٣ـ خرّجنا أقوال مؤلفي الآثار المفقودة أو مالم نعثر على كتابه، إن كانت وردت في آثار سبقت المصنف او كان معاصراً له.

٤ـ في الموارد التي أشار فيها المصنّف إلى أقوال الفقهاء أو نسبة القول إلى الأكثر أو الإجماع، ذكرنا لها أكثر من مصدر.

٥ـ لم نكتف بالمصادر المطبوعة، بل عدنا إلى المخطوطات مثل: «معتمد الشيعة» و«اللوامع» للمولى المحقق النراقي الأول، و«مصابيح الظلام» للبهبهاني، و«شرح المفاتيح» للآقا هادي و«الاثنا عشرية» للفاضل النباطي، و «حاشية خلاصة الأقوال» للشهيد الثاني. وغيرها.

واعتمدنا الدقّة والأمانة في ضبط الأقوال والآراء، وتثبيت الاختلافات.

د ـ تقويم النص وصياغة الهوامش

١ـ لقد اعتمدنا في التحقيق على النسخ التي مرّ وصفها والمصادر، معتمدين أسلوب التلفيق، وانتخاب ماهو الأصح وإثباته، وتحاشينا أن نذكر جميع اختلافات النسخ، التي لاتفيد سوى تشتيت ذهن القارئ وزيادة حجم الكتاب. وأشرنا إلى بعض الاختلافات التي تغيّر المعنى في الهامش.

٢ـ نظراً لما لضبط النص من الأهمية في الموارد الخاصّة، فقد عمدنا إلى الإتيان بالنص مضبوطاً بالشكل.

٣ـ اتبعنا في الإملاء وفي علائم الترقيم على الكتابة العربيّة الحديثة والرسم المتداول حالياً.

٤ـ ميّزنا نصّ الآيات الكريمة بوضعها بين القوسين المزهرين، هكذا: ﴿ ... ﴾؛ وميّزنا نص الأحاديث الشريفة بوضعها بين القوسين المتضايفين، هكذا: « ... ». وأمّا الأقوال والآراء، فعندما ينقل المصنف نصّ كلام أحدٍ من دون تصرف فيه،

ذيّلناها برقم هامشيّ، يعد بمثابة نهاية القول المنقول، وأمّا المنقول مضموناً أو إشارة فأشرنا إليه برقم هامشي في صدر الكلام.

٥ـ الإضافات التي أوردناها لاستقامة العبارة أو من المصادر وضعناها بين معقوفين، هكذا: [...].

٦ـ اتبعنا في تنظيم الهوامش الأسلوب المتعارف؛ فأوردنا اسم المصدر المشار إليه في المتن أولاً، ثم رقم المجلد إن وجد، بعده علامة(:)، يليها رقم الصفحة، وبعدها علامة (/) يوضع بعد ها رقم الحديث إن كان المصدر من كتب الأخبار، وفي مثل «وسائل الشيعة» ذكرنا رقم الباب قبل رقم الحديث.

٧ـ وضعنا عناوين العائدات المقتبسة من المتن، ورقمناها.

هـ: إعداد الفهارس الفنيّة التالية

١ـ فهرس الموضوعات. ٢ـ فهرس الأعلام. ٣ـ فهرس الآيات الكريمة.
٤ـ فهرس الأحاديث الشريفة. ٥ـ فهرس الكتب الواردة في المتن. ٦ـ فهرس المصادر.

هذا، وقد بذلنا ما في وسعنا من الجهد والطاقة لتقديم نصٍّ سليم مضبوطٍ، خالٍ من الإغلاق والإبهام. ولنستدع من العلماء المحققين أن ياخذوا بايدينا عبْرَ الانتقاد والإرشاد من خطإٍ متاتٍّ عن غَفْلَةٍ، أو سبق قلم.

تشكر و ثناء

وفي الختام نرى من الواجب علينا أن نقدِّم شكرنا إلى كلٍّ من ساهم بمساعدتنا في تحقيق وإخراج هذا السفر القيِّم. نخصّ بالذكر منهم:

أصحاب سماحة حجج الإسلام: الشيخ عباس تبريزيان والشيخ علي الأسدي والشيخ منصور إبراهيمي، لمساعدتهم في مقابلة النسخ والتخريج والتقطيع.

والفضلاء المحققين حجج الإسلام: الشيخ نعمت الله جليلي، والشيخ محمد الباقري، والشيخ محمّد الحسّون، والشيخ رضا المختاري لتفضّلهم بإرشادات نافعة

في طول العمل .

والأخ محمد علي النجفي لمساعدته في تعريب المقدّمة ، والشيخ محسن نوروزي لمساعدته في تصحيح التجارب المطبعية . والإخوة الأعزّاء في «مديرية التنقيح والنشر التابعة لمركز الأبحاث والدراسات الإسلامية» ، حيث بذلوا غاية جهدهم في إخراج الكتاب بأحسن هيئة .

ونخصّ بالذكر الفاضل الباحث الشيخ محمد مهدي عادل نيا ، لمساعدته في جميع مراحل العمل منذ البداية حتّى ختام تنظيم الفهارس . جزاهم الله خير الجزاء .

ونسأل الله أن يتقبّل منّا ، ويغفر لنا خطايانا ، ويوفقنا لما يحبّ ويرضى ؛ إنّه وليّ التوفيق . وآخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين .

مركزالأبحاث والدراسات الاسلامية

قسم احياء التراث الاسلامي

علي اوسط الناطقي

قم المقدسة

شعبان المعظم ١٤١٦هـ .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أنعم والشكر له على ما ألهم والصلاة على باعث إيجاد العالم محمد سيد العرب والعجم وعلى
المعصومين من أهل بيته سادات الأمم صلى الله عليه وعليهم وسلم أما بعد فيقول الأذل الأحقر أحمد
ابن محمد مهدي ابن أبي ذر سامحهم الله يوم العرض الأكبر هذه مستطرفة من عوائد الأيام من مهمات
أدلة الأحكام وكليات مسائل الحلال والحرام وما يتعلق بهذا المرام جعلته تذكرة لنفسي ولمن أراد
أن يتذكر من إخواني وما توفيقي إلا بالله عائدة قال الله سبحانه يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود
قد اشتهر عند الفقهاء الاستدلال بهذه الآية الكريمة في تصحيح العقود ولزومها وجعلوا الأصل في كل
عقد [illegible] كل إيجاب وقبول اللزوم واستشكل جماعة في دلالتها فلا بد من تحقيق مدلولها حتى يعلم دلالتها
وعدمها ونذكر أولاً طائفة من كلام المفسرين واللغويين في الآية ومعنى العقد والعهد قال صاحب
الكشاف في تفسيرها يقال وفى بالعهد وأوفى به ومنه والموفون بعهدهم والعقد العهد الموثق شبه بعقد الحبل
ونحوه ومنه قول الحطيئة قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا وهي عقود
الله التي عقدها على عباده وألزمها إياهم من مواجب التكليف وقيل هي ما يعقدون بينهم من عقود الأمانات
ويتحالفون عليه ويتماسحون من المبايعات ونحوها والظاهر أنها عقود الله عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم
حرامه وأنه كلام قدم مجملاً ثم عقب بالتفصيل وهو قوله أحلت لكم انتهى أقول الظاهر أن ما جعله ظاهراً راجع
إلى ما ذكره أولاً ويحتمل أن يكون مراده من الأول ما اختص بالعبادات من التكاليف وما ترتب عليه من فعله
وما جعله ظاهراً يكون أعم ومراده من عقود الأمانات عهودها من الودائع والعارية وغيرها من أسرارهم
التي يأتمنون فيها بعضهم بعضاً والتخصيص بما يتحالفون عليه لحصول الشد والاستيثاق المأخوذين في معنى العقد

الصفحة الأولى من نسخة «ب»

قال ابو زيد بن علي ثم امرنا بتركم انته الضبعي بالضاد المعجمة مضموما الجرزي بالجيم المفتوحة ثم المعجمة ثم المهملة [illegible]

بفتح الجيم وتشديد الراء ثم النون المرغني بفتح الميم وكسر العين المهملة البزوفري نسبة الى بزوفر قرية

بطبرستان العنزي بالمهملة المفتوحة والنون المفتوحة والمعجمة العكلي بفتح المهملة وسكان الكاف المهملة

بضم الهاء وفتح الذال المعجمة ذكره البهائي في اربعينه القلانسي بالقاف المضمومة والنون المضمومة [illegible] الراء

المهملة وكسر الباء الموحدة قرية [illegible] في حاشية رجال الكشي [illegible] القاموس بالضم وتشديد الباء الموحدة

او تخفيفها وتشديد اللام الغفاري بكسر الغين المعجمة وتخفيف الفاء الارجاني بالراء والجيم قال ابن خلكان بفتح الهمزة

وتشديد الراء وفتح الجيم والنون بعد الالف واكثر الناس يقولون انها بالراء المخففة واستعملها في شعره [illegible]

المخففة [illegible] في الصحاح بتشديد الراء الرسائي بالراء والسين المهملة المشددة النهيكي بالنون قبل الهاء [illegible]

المثناة التحتانية الدلي منسوب الى ابله بالضم وتشديد اللام الطغري بالمعجمة والفاء المفتوحتين [illegible]

بالمعجمتين المفتوحتين الروشنجردي بالمهملتين بينهما واو والنون والجيم والراء المعجمة والدال المهملة [illegible] وفي

[illegible] الراء [illegible] الزاي [illegible] بالميم المضمومة والراء المهملة النخاني بالنون [illegible] السلمغاني [illegible]

والغين المعجمتين يعرف بابن ابي العزاقر بالعين المهملة والزاي المعجمة والقاف والراء هذا آخر ما ذكره المؤلف

المحقق المدقق العلامة الفهامة اعلى الله في الخلد مكانه ومقامه حسب الفرمائش جناب مستطاب زبدة الفضلاء

وعمدة العلماء المحقق في الاصول والمدقق في الفروع العالم بشرايع سيد المرسلين وطرايقه مولانا امير المؤمنين

صلى الله عليه وآله [illegible] العلام الفهام [illegible] اميدوارم [illegible] مطبوع طبع [illegible] منظور

نظر ايشان گردد [illegible] مطالع ومباحثه [illegible] وفرغت من تسويده في يوم الاحد

مع تشويش البال وتفرق الحال وتشتت الامور والاحوال في حين الزوال العشرين من الشهر [illegible] من السنة [illegible]

من المائة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة النبوية صلى الله عليه وآله على يد العبد الآثم المسيء عبد العظيم

ابن [illegible] ابن حاجي محمد [illegible] طاب ثراه وجعل الجنة

مأواه [illegible]

[illegible]

[illegible]

الصفحة الأخيرة من نسخة «ب»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الصفحة الأولى من إجازة المولى احمد لاخيه المولى محمد مهدي النراقي،

الملقب بـ«آقا بزرگ»

في التسوية هذه هي الوصايا النافعة لك واما الوصية الواجبة فلا
لا تنساني من الدعاء عند الخلوات وسائر الاوقات وتفقدني بالترحم
عقيب الصلوات ومحل الاستجابات والزم عليك ان تذكرني بالترحم
وطلب الغفران في الحياة وبعد الممات والمسئول من الله ان يعطيك
خير الدارين وسعادة النشأتين بحق نبينا محمد وآله سادات الثقلين
كتبه بيمناه الداثرة ازكى كتابه وفي الآخرة احمد بن محمد مهدي
ابن ابي ذر ابن الحاج محمد القمي النراقي الكاشاني مسكنا في اواخر
شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٢٢٤ الف ومائتين واربع وعشرين
من الهجرة النبوية على هاجرها الف صلوة وتحية وسلاما

الصفحة الأخيرة من إجازة المولى أحمد لأخيه المولى محمد مهدي النراقي

الملقب بـ«آقا بزرگ»

بسم الله الرحمن الرحيم

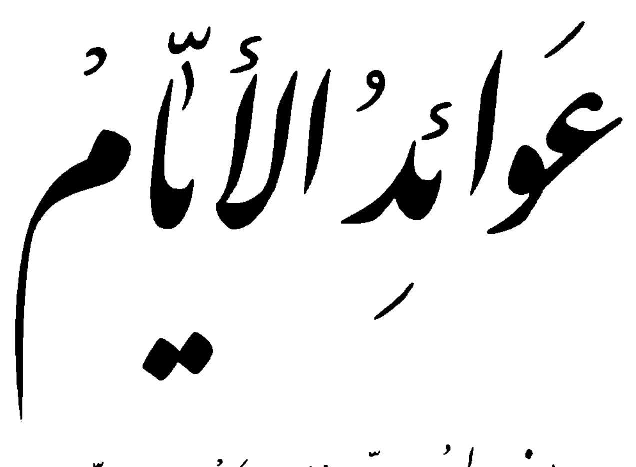
الحمد لله الذي على ما أنعم، والشكر له على ما ألهم، والصلاة على باعث إيجاد العالم محمد سيد العرب والعجم، وعلى المعصومين من آله هداة سادات الأمم صلى الله عليه وعليهم وسلم. وبعد فيقول الأذل الأحقر أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذر ساعدهما الله يوم العرض الأكبر: هذا ما استطرفته من عوائد الأيام من مهمات أدلة الأحكام، وكليات مسائل الحلال والحرام، وما يتعلق بها المرام، جعلته تذكرة لنفسي، ولمن أراد أن يتذكر من إخواني، وما توفيقي إلا بالله. عائدة: قال الله سبحانه: يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود. ومما اشتهر عند الفقهاء الاستدلال بهذه الآية الشريفة في تصحيح العقود ولزومها، وهم يجعلون الأصل في كل عقد عرفي ولو لم يكن إيجاب وقبول اللزوم، واستشكل جماعة في دلالتها، فاللازم عدم دلالتها ومدلولها حتى يعلم دلالتها، ونذكر أولاً طائفة من كلام المفسرين واللغويين في تفسيرها وفي معنى العقد والعهد. قال في الكشاف في تفسيرها: يقال وفى بالعهد وأوفى به، ومنه الموفون بعهدهم، والعقد العهد الموثق، شبه بعقد الحبل ونحوه: قوم إذا عقدوا عقداً لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا. وهي عقود الله التي عقدها على عباده وألزمها إياهم من مواجب التكليف، وقيل هي ما يعقدون بينهم من عقود الأمانات ويتحالفون عليه ويتماسحون من المبايعات ونحوها، والظاهر أنها عقود الله عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه، وأنه كلام قدم مجملاً ثم عقب بالتفصيل، وهو قوله: أحلت لكم. انتهى. أقول: الظاهر اتحاد ما جعله ظاهراً مع ما ذكره أولاً، ويحتمل أن يكون مراده من الأول ما اختص بالواجبات من التكاليف وبما أوجب عليهم فعله، وما جعله ظاهراً يكون أعم، ومراده من عقود الأمانات عقودها من الودائع المالية وغيرها من أسرارهم التي يأتمنون فيها بينهم بعضاً، و التخصيص بما يتحالفون عليه لحصول الشد والاستيثاق المأخوذين في معنى العقد، والمراد

شعره بالراء المخففة وحكي في العجاج بتشديد الراء الرشا بالراء والسين المهملة المشددة النجيركي بالنون قبل
الهاء والياء المثناة التحتانية الابلي منسوب إلى ابلة بالضم وتشديد اللام الصغرى بالمعجمة والغاء مفتوحتين
شمشاطي بالمعجمتين المفتوحتين السوسنجردي بالمهملتين بينهما واو والنون ثم الجيم والراء المعجمة والدال المهملة
سروي نسبة إلى ساري والراء عوض الزاء الجاموراني بالجيم والميم المضمومة والراء المهملة النعماني بالنون المضمومة الشكشكي
بالشين والغين المعجمتين يعرف بابن العراقي بالعين المهملة والراء المعجمة والقاف والراء قد فرغت
من تسويد هذه النسخة الشريفة المسمى بعوائد الاحكام في مدارك الحلال
والحرام من تصنيفات الفاضل المحقق والعلامة المدقق حاجي ملا احمد
النراقي قدس الله روحه وطاب ثراه في يوم الخميس من العشر الثاني
من شهر شعبان المعظم في القرية المسمى بجيلان من محال
تسطام وانا العبد الخاطئ المذنب العليل الفقير المحتاج إلى
عفو ربه الكريم اسمعيل بن المرحوم المبرور المغفور
ملا محمد طاهر ... عصمهما الله من
الجحيم بحق محمد وآله الطيبين الاكرمين
امين ثم امين ثم امين والحمد لله على الاتمام والشكر لله على الاحسان والانعام
في سنة ١٢٤٣

الصفحة الأخيرة من نسخة «ج»

ترجمة النراقيان بخطّ المولى أحمد النراقي

الكتب الصادرة عن مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية ٥٠



للفاضل المحقق المولى أحمد النراقي

(١١٨٥-١٢٤٥هـ)

مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمدللّه على ما أنعم، والشكر له على ما ألهم، والصلاة على باعث إيجاد العالم، محمد سيد العرب و العجم، و على المعصومين من أهل بيته سادات الأُمم، صلّى اللّه عليه و عليهم و سلّم.

و بعد، يقول الأذلّ الأحقر، أحمد بن محمد مهدي بن أبي ذرّ، سامحهم اللّه يوم العرض الأكبر: هذا ما استطرفته من «عوائد الأيام» من مهمات أدلة الأحكام، و كليات مسائل الحلال والحرام و ما يتعلق بهذا المرام. جعلته تذكرةً لنفسي، و لمن أراد أن يتذكر من إخواني؛ و ما توفيقي إلاّ باللّه.

عائدة (١)

في بيان قوله تعالى :

أوفوا بالعقود

قال اللّه سبحانه : ﴿يا أيُّها الّذين آمَنُوا أوْفُوا بالعُقُود﴾[1] .

قد اشتهر عند الفقهاء الاستدلال بهـذه الآية الكريمة ، في تصحيح العقود ، و لزومها . و به يجعلون الأصل في كل عقد عرفيّ ، و كل إيجاب و قبول ، اللزوم .

واستشكل جماعة في دلالتها ، فاللازم تحقيق مدلولها ، حتى تُعلم دلالتها ، و عدمها .

و نذكر أولاً : طائفة من كلام المفسّرين ، و اللغويين في تفسير الآية ، و معنى العقد و العهد .

قال صاحب الكشّاف في تفسيرها : يقال : و في بالعهد ، و أوفى به ، و منه ﴿والموفون بعهدهم﴾[2] والعقد : العهد الموثّق، شُبِّه بعقد الحبل و نحوه ، و منه قول الحُطَيئة :

١ : المائدة : ١ .

قـومٌ إذا عَـقَـدوا عـقـداً لجـارهـمُ　　　شَدُّوا العنَاجَ و شدّوا فـوقه الكَرَبا [١]

و هي : عقود اللّه التي عقدها على عباده، و ألزمها إيّاهم، من مواجب التكليف. و قيل: هي ما يعقدون بينهم من عقود الأمانات، و يتحالفون عليه، و يتماسحون من المبايعات و نحوها.

والظاهر أنها عقود اللّه عليهم في دينه، من تحليل حلاله، و تحريم حرامه؛ و أنه كلام قُدِّم مجملاً، ثم عقّب بالتفصيل، و هو قوله: ﴿أُحلَّت لكم﴾ [٢-٣]. انتهى.

أقول: الظاهر اتحاد ما جعله ظاهراً مع ما ذكره أوّلاً، و يحتمل أن يكون مراده من الأول: ما اختصّ بالواجبات من التكاليف، و ما أوجب عليهم فعله. و ما جعله ظاهراً يكون أعمّ.

و مراده من عقود الأمانات: عهودها من الودائع المالية و غيرها من أسرارهم التي يأتمنون فيها بعضهم بعضاً.

والتخصيص بما يتحالفون عليه، لحصول الشدّ والاستيثاق المأخوذين في معنى العقد.

والمراد بالتماسح، المصافقة، حيث كان ذلك في المبايعات [٤] لشدها و استيثاقها. فمراد القائل: العهود التي تكون للّزوم عرفاً.

و قال الشيخ أبو علي الطبرسي في مجمع البيان: يقال: وفىٰ بعهده وفاءً، و أوفى إيفاءً، بمعنى.

١: العنَاج والكَرَب حبال إضافية يشدُّ بها أسفل و أعلى الدلو لاستحكام شدها بالحبل الكبير و عدم تعفّنه. انظر الصحاح ١: ٣٣٠ و ٢١٢، والقاموس المحيط ١: ٢٠٨ و ١٢٧. والمراد بالبيت: أنّ عقد القوم و عهدهم لجارهم عقد و عهد مستحكم من جهات عديدة، و غير قابل للنقض. والبيت في ديوان الحُطيئة: ١٦.

٢: المائدة: ١.

٣: الكشاف ١: ٦٠٠.

٤: أي: أنّ التماسح كان جارياً في المبايعات.

ثم قال: والعقود: جمع عقد، بمعنى المعقود، و هو أوكد العهود. والفرق بين العهد و العقد: أنّ العقد فيه معنى الاستيثاق و الشدّ؛ ولايكون إلاّ بين متعاقدين، والعهد قد ينفرد به الواحد. إلى أن قال: ﴿أوفوا بالعقود﴾ أي بالعهود؛ عن ابن عباس، و جماعة من المفسرين. ثم اختلف في هذه العهود على أقوال:

أحدها: أنّ المراد بها: العهود التي كان أهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضاً فيها على النصرة، والمؤازرة، والمظاهرة، على من حاول ظلمهم، أو بغاهم سوءاً. و ذلك هو معنى الحلف؛ عن ابن عباس، و مجاهد، والربيع بن أنس، وقتادة، والضحاك، والسدي.

و ثانيها: أنها العهود التي أخذ اللّه سبحانه على عباده للإيمان به [١]، و طاعته فيما أحلّ لهم أو حرّم عليهم؛ عن ابن عباس[أيضاً. و][٢] في رواية أُخرى قال: هو ما احل و حرّم، و ما فرض، و ما حدّ في القرآن كلّه (أي: فلا تعدوا فيه و لا تنكثوا)[٣].

و يؤيده قوله تعالى: ﴿والذين ينقضون عهد اللّه من بعد ميثاقه﴾ إلى قوله تعالى: ﴿سوءالدار﴾ [٤].

و ثالثها: أنّ المراد بها: العقود التي يتعاقدها الناس بينهم، و يعقدها المرء على نفسه، كعقد الأيمان، و عقد النكاح، و عقد العهد، و عقد البيع، و عقد الحلف؛ عن ابن زيد، و زيد بن أسلم.

و رابعها: أنّ ذلك أمر من اللّه سبحانه لأهل الكتاب بالوفاء بما أخذ به ميثاقهم بالعمل [٥] بما في التوراة والإنجيل في تصديق نبينا ﷺ، و ما جاء به من عند

١: كذا، و في المصدر: بالإيمان به، والأنسب: كالإيمان به.

٢: أثبتناه من المصدر.

٣: بدل ما بين القوسين في «ج»، «ب»، «هـ»: فلايتعدوا فيه ولاينكثوا. و ما أثبتناه من «ح» والمصدر.

٤: الرعد ١٣: ٢٥.

٥: في المصدر: من العمل.

اللّه؛ عن ابن جريح، و أبي صالح.

و **أقوى هذه الأقوال قول ابن عباس**: أنّ المراد بها عقود اللّه، التي أوجبها على العباد في الحلال و الحرام و الفرائض والحدود.

و يدخل في ذلك جميع الأقوال الأُخر، فيجب الوفاء بجميع ذلك إلاّ ما كان عقداً في المعاونة على أمر قبيح، فإنّ ذلك محظور بلا خلاف[١]. انتهى.

و مثله قال الطريحي في مجمع البحرين[٢].

أقول: مراده من قول ابن عباس، الذي جعله أقوى، هو الذي نقله عنه منفرداً، و هو القول الثاني. و وجه دخول الرابع فيه ظاهر.

و أما وجه دخول الأول: فلأنه العهد على النصرة على من حاول ظلمهم، و كانوا يحلفون عليه، كما يدل عليه قوله: وهو الحلف.

ولاشك أنّ النصرة على من ظلم و بغى سوء، مما أوجبه اللّه سبحانه، سيما مع الحلف عليه، فإنه أمر راجح شرعاً، بل واجب، فيجب بالحلف.

و وجه دخول الثالث: أنّ المراد[٣] ليس كل عقد يعقده المرء على نفسه و لو اختراعاً، بل العقود المجوَّزة شرعاً، المرخّص فيها بلسان الشرع، مثل البيع والنذر، والنكاح، واليمين، كما يدل عليه تصريحه بدخوله في قول ابن عباس، فإنه صرّح بأنّ قول ابن عباس هو عقود اللّه التي أوجبها على العباد، ولاشك أن ما يخترعه المرء ليس كذلك. و يشعر بذلك أيضاً أمثلته التي ذكرها للثاني[٤].

١: مجمع البيان ٣: ١٥١.

٢: مجمع البحرين ٣: ١٠٣.

٣: يعني: المراد من القولين، القول الثالث، و قول ابن عباس الذي اختاره و ادعى دخول باقي الأقوال فيه.

٤: كذا، والأصح: الثالث، فإنه لم يذكر للقول الثاني أمثلة، و لعله سماه بالثاني باعتبار انّ المدخول فيه أوّل، و هذا الذي يدعي دخوله ثاني، و إن كان بحسب ترتيب الأقوال التي ذكرها أولاً ثالثاً.

و أما الاستثناء الذي ذكره بقوله: «إلا ما كان عقداً في المعاونة على أمرٍ قبيح» فهو غير منافٍ للتخصيص بالعقود المرخّص فيها من الشرع؛ لأن فيها أيضاً ما يكون كذلك، كالبيع للظلمة، و بيع الخمر و آلات اللّهو، والنذر في المعاصي و أمثالها؛ فإنّ المراد حينئذٍ: المرخّص نوعها في الشرع.

فإن قلت: قوله سبحانه: ﴿والذين هم لأماناتهم و عهدهم راعون﴾ [١] يدل على حسن الوفاء بكل عهد، و إن كان مما يخترعه العباد، فهو أيضاً يكون من عهوداللّه سبحانه.

قلنا: المستفاد منه حُسن الوفاء بكل عهد، الذي لاكلام فيه، فيكون عهد [٢] اللّه سبحانه حُسن الوفاء، فيجب الوفاء بذلك العهد [٣]، أي اعتقاد حسنه، فيكون كعهده [٤] في سائر المستحبات، فيدل المراد [٥] على وجوب الوفاء بهذا العهد من اللّه، و لازمه حُسن الوفاء بكل عهد و لوكان مخترعاً، لاوجوبه.

و من ذلك يظهر: أنّ ما جعله أقوى لايدل على صحة كل عقد يخترعه العباد بينهم أيضاً، بل يدل على وجوب الوفاء بكل عقد عقده اللّه سبحانه؛ فلو كانت صحة كل عقد اخترعوه أيضاً ثابتةً من اللّه بغير هذه الآية، تدل تلك الآية [٦] على وجوب الوفاء بمقتضاه [٧]، لا أنّ هذه الآية تكون دالة على صحته.

و قال البيضاوي: الوفاء: هو القيام بمقتضى العقد، و كذلك الإيفاء. والعقد: العهد الموثّق.

١: المعارج ٧٠: ٣٢.
٢: في «ب»، «ج»: عقد.
٣: في «ب»، «ج»: العقد.
٤: في «ب»، «ج»: كعقده.
٥: كذا، و يعني: الآية.
٦: يعني آية الوفاء.
٧: أي: مقتضى العقد.

ثم نقل شعر الحطيئة المتقدّم، فقال: وأصله الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال. و لعل المراد بالعقود: ما يعم العقود التي عقدها اللّه سبحانه على عباده، و ألزمها إياهم من التكاليف، و ما يعقدون بينهم من عقود الأمانات، و المعاملات، و نحوها مما يجب الوفاء به، أو يحسن، إن حملنا الأمر على المشترك بين الوجوب والندب [١] . انتهى.

و يحتمل أن يكون مراده من «ما يعقدون بينهم» العقود المرخَّصة فيها شرعاً.

و قال الراغب على ما نقل عنه: العقود: باعتبار المعقود والعاقد ثلاثة أضرُب: عقد بين اللّه و بين عباده، و عقد بين اللّه و نفسه، و عقد بينه و بين غيره من البشر ـ إلى أن قال: وظاهر الآية يقتضي كل عقد سوى ما كان تركه قربة أو واجباً [٢].

وقال في الصافي بعد ذكر الآية: القمّي عن الصادق عليه السلام: أي بالعهود [٣].

أقول: الإيفاء والوفاء بمعنى، والعقد: العهد الموثق، و يشمل هاهنا كلّ ما عقد اللّه على عباده، وألزمه إيّاهم، من الإيمان به و ملائكته [٤] و كتبه و رسله و أوصياء رسله، و تحليل حلاله، و تحريم حرامه، والإتيان بفرائضه وسننه، و رعاية حدوده و أوامره و نواهيه، و كلّ ما يعقده المؤمنون على أنفسهم للّه، و فيما بينهم من عقود الأمانات والمعاملات الغير المحظورة.

والقمي عن الجواد عليه السلام: «أنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله عقد عليهم لعليّ عليه السلام بالخلافة في عشرة مواطن، ثم أنزل اللّه ﴿يا أيُّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ التي عقدت عليكم لأمير المؤمنين عليه السلام» . [٥] انتهى.

١: أنوار التنزيل وأسرار التاويل ٢ : ١٣٢.
٢: نقله عنه في روح المعاني ٦ : ٤٩، و تفسير المراغي ٦ : ٤٣، وراجع: المفردات: ٤٦٣ مادة «عهد».
٣: تفسير القمي ١ : ١٦٠، و في «ب»: بالمعهود.
٤: في المصدر: و بملائكته.
٥: تفسير الصافي ٢ : ٥.

و قال المحقق الأردبيلي في آيات الأحكام: «الوفاء والإيفاء: القيام بمقتضى العقد والعهد، والعقد: العهد المشدّد بين اثنين، فكل عقد عهد، دون العكس. لعدم لزوم الشدّة والاثنينية.

ثم قال بعد نقل كلام صاحب الكشّاف: و يحتمل كون المراد: العقود الشرعيّة الفقهية، و لعل المراد أعم من التكاليف و العقود التي بين الناس و غيرها كالإيمان، فالإيفاء بالكل واجب، فالآية دليل وجوب الكل، فمنها يفهم أنّ الأصل في العقود اللزوم[١]. انتهى.

و قال في القاموس في معنى العقد: عَقَدَ الحبلَ والبيعَ، والعهدَ، يعقده: شدَّهُ و عنقه إليه لجأ، والحاسب حسب، والعقد: الضمان، والعهد، والجَمَل الموثّق الظهر.

و قال في معنى العهد: العهد: الوصية، والتقدُّم إلى المرء في الشيء، والمَوْثق، واليمين، و قد عاهده، والذي يكتب للولاة، من عهدَ إليه أوصاه، والحفاظ، و رعاية الحرمة، والأمان، والذمة، والالتقاء، والمعرفة، و منه عهدي بموضع كذا[٢]. و قريب منه في الصحاح[٣] و غيره[٤].

و من جميع ما ذكرنا ظهر: أنّه يلزم في العقد: الاستيثاق والشدّ، و أنّ للعهد معاني متكثرة، و أنّ المعاني التي ذكروها للعقود في الآية هي ستّة، بل ثمانية:

الأول: مطلق العهود.

والثاني: عهود أميرالمؤمنين عليه السلام.

والثالث: عهود الجاهلية على النحو المتقدّم.

١: زبدة البيان في أحكام القرآن: ٤٦٢.
٢: القاموس المحيط ١: ٣٢٧ و٣٣١.
٣: الصحاح ٢: ٥١٠ و ٥١٥.
٤: لسان العرب ٣: ٢٩٦ و ٣١١.

والرابع : العقود التي بين اللّه سبحانه و بين عباده ، إما التكاليف والواجبات خاصة ، أو مطلق ما حدّه و شرّعه لهم .

والخامس : العقود التي بين الناس ، والمراد منها يحتمل أن يكون : العقود المتداولة بينهم ، المقرّرة لهم من الشرع ، أي : العقود الفقهية ؛ و أن يكون مطلقها و لوكان باختراعهم .

والسادس : جميع ذلك .

ثم إنّ فقهاءنا الأخيار ـ رحمهم اللّه ـ في كتبهم الفقهية بين تارك للاستدلال بتلك الآية ، لزعم إجمالها .

و بين حامل لها على المعنى الأعم ، فيستدل بها على حلّيّة كل ما كان عقداً لغة أو عرفاً ، و ترتب ثمرته التي أرادها واضعوه ، إلاّ ما خرج بدليل ؛ بل على لزوم الوفاء بالجميع [١] .

و بين حامل لها على العقود المتداولة في الشريعة ، من البيع ، والنكاح ، والإجارة ، والصلح ، والهبة ، والمزارعة ، والمساقاة ، والسبق ، والرماية ، و غيرها مما ذكرها الفقهاء ، فيستدل بها على إثبات هذه العقود ، و يتمسك بها في تصحيح هذه إذا شك في اشتراط شيء فيها ، أو وجود مانع عن تأثيرها ، و نحو ذلك ، لاتصحيح عقد برأسه [٢] .

و منهم من ضمّ مع العقود المتداولة ، سائر ما عقده اللّه سبحانه على عباده أيضاً ، فحمل الآية على كل ما عقده اللّه سبحانه ، سواء كان من العقود المتداولة أو غيرها ، و هو كسابقه في محطّ الاستدلال .

و يظهر من بعضهم أيضاً احتمال حملها على العقود التي يتعاقد الناس بعضهم مع بعضٍ مطلقاً ، سواء كان من العقود المتداولة في الكتب الفقهية أم لا .

١ : كالحلي في السرائر ٣ : ١٤٩ ، و صاحب مفاتيح الأصول فيها : ٥٤٦ .

٢ : كالفاضل المقداد في كنز العرفان ٢ : ٧١ ، والأردبيلي في زبدة البيان ٢ : ٤٦٣ .

و محطّ الاستدلال حينئذ كالأول.

ثم إنّ منهم من يفسِّر الأمر بالإيفاء على لزوم نفس العقد و وجوب الالتزام به[١]، إلاّ إذا تحقق ما يرفع لزومه شرعاً، فيكون منافياً لجواز العقد[٢].

و منهم من يفسّره بالعمل على مقتضى العقد ما دام باقياً، فلاينافي كون بعض العقود جائزاً، كالشركة، والمضاربة، و نحوهما[٣].

و منهم من يفسّره بوجوب اعتقاد لزوم اللازم و جواز الجائز[٤].

و منهم من حمله على الرخصة و نفي الحظر[٥].

و بعض هذه الوجوه في الإيفاء مختص ببعض محامل العقود.

و توضيح المقام: أنّ الآية الشريفة على ما هو نظر الفقهاء تحتمل وجوهاً:

الأول: أن يكون المراد بالعقود العموم[٦]، والأمر بالإيفاء لوجوب القيام بالمعقود دائماً حتى يرد المزيل الشرعي، فتدل الآية على وجوب العمل على مقتضى كل عقد يعقدونه، مطابقاً لحكم العقل بحسن الوفاء بالعهد[٧]، فيكون إيجاباً للوفاء بكلّ عهد و شرط، إلاّ ما خرج بالدليل.

فيكون معنى الآية: أنه يجب الوفاء بكل عهدٍ موثّق بينكم و بين اللّه، كالنذر و أشباهه، أو من اللّه إليكم، كالإيمان به المعهود في عالم الذرّ و بعده، و أداء أمانة التكليف التي حملها الإنسان، أو بين أنفسكم، بعضكم مع بعض، كالبيع و أشباهه، أو بين أنفسكم مع أنفسكم، كالالتزامات

١: في «ج»، «هـ»: الإلزام به.
٢: كالكركي في جامع المقاصد ٨: ٣٢٦، والشهيد الثاني في الروضة البهية ٤: ٤٢٤.
٣: كالعلامة في مختلف الشيعة: ٤٨٤، والفاضل المقداد في كنز العرفان ٢: ٧١، والاردبيلي في مجمع الفائدة ١: ١٧٢، والبحراني في الحدائق ٢٢: ١٥٩.
٤: كالميرزا القمي في غنائم الأيام: ٦٣٧.
٥: كما في غنائم الأيام: ٦٣٧.
٦: في «ج» قد تقرأ: العهود.
٧: في «هـ» زيادة: و إلا.

على النفس من غير جهة النذر .

فيكون الأصل وجوب الوفاء بكل عهد موثَّق، خرج ما خرج بالدليل، كالشركة، والمضاربة، و مثلهما، فإنها و إن كانت صحيحة بسبب الإجماع، أو قوله تعالى: ﴿تجارة عن تراض﴾ [١] و داخلة تحت عموم الآية، إلاّ أنها ليست بلازمة بالدليل الخارجي.

و كالمغارسة و شركة الوجوه والأبدان، فإنها محظورة رأساً من الخارج .

فكلّ ما يندرج في تجارة عن تراض، يثبت صحته منه و لزومه بتلك الآية . و ما لايندرج فيه، يثبت صحته و لزومه معاً بها، بل يثبت الصحة و اللزوم في جميع العقود بهذه الآية؛ خرج ما خرج عن الصحة واللزوم، و بقي الباقي .

و على هذا الاحتمال لايجب تتبّع أحوال العرف في كل عقد، في أنّ بناءهم فيه على اللزوم أو الجواز. و تثمر الآية في العقد المجهول الحال بخصوصه شرعاً أو عرفاً، و يثبت منها أصل الرخصة و الإيجاب و اللزوم، إلاّ أن يثبت المنع من الخارج.

الثاني: أن يكون المراد بالعقود: العموم، و يكون المراد بالإيفاء: وجوب القيام بمقتضى العقد و العهد ما دام المتعاقد أو العاهد [٢] ـ إذا كان واحداً ـ باقٍ على العهد، فما لم يرجعا أو أحدهما، يكون الوفاء واجباً. و مع رجوعهما أو أحدهما و فسخ العهد، يرتفع الوجوب .

و ذلك كما في الشركة مثلاً، فإنّ المرءين إذا اشتركا في رأس مال [٣]، و شرطا أن يكون الربح بينهما بالمناصفة، فإنّ أصل العقد و إن كان جائزاً يجوز لكل منهما الرجوع، إلاّ أنهما ما لم يرجعا يجب عليهما الوفاء بالشرط . و على هذا فلاتفيد الآية لزوم العقد بالمعنى المتعارف و إن أفادت صحة كل عقد .

١ : النساء ٤ : ٢٩ .

٢ : في «ج»، «ب» : المتعاقدان او العاهد .

٣ : في «ج»، «ب» : المال، و في «هـ» : ماله .

الثالث: أن يكون المراد بالعقود: العموم، و يكون المراد بالإيفاء: وجوب العمل بمقتضى العقد، بمعنى: اعتقاد لزوم اللازم، و جواز الجائز، و حلّيّة الحلال، و حرمة الحرام. و على هذا فيكون المراد: أنّ ما بيّنّا لكم جوازه من العقود، و ميّزنا [١] اللازمة منها من الجائزة، والراجحة من المرجوحة، فأوفوا بها على مقتضاها، فاعتقدوا لزوم اللازمات، واعملوا بمقتضاها، و جواز الجائزات، واعملوا بمقتضاها، و ما لم يتبين لكم من العقود التي بينكم، فما يقتضيه العرف من اللزوم والجواز، فاعملوا فيها كذلك. فيكون الأمر بالنسبة إلى العقود المعلومة حالها شرعاً من باب الإرشاد و الأمر بالمعروف، و بالنسبة إلى غيرها من باب التأسيس والتقرير، على ما هو مقتضى العقد عندهم، فيجب حينئذٍ تتبّع أحوال العرف، و أنّ أيّ عقد عندهم لازم، و أيّاً منه جائز.

الرابع: أن يكون المراد بالعقود: العقود التي يتعاقدها الناس بينهم، سواء كانت من العقود المنصوصة في الشرع، أو غيرها.

ويكون المراد بالأمر بيان الصحة، و ترتب الثمرة التي كانت منظورة للمتعاقدين. يعني: كلّما تتعاقدون عليه بينكم فقد أجَزْتُهُ، و رتّبتُ عليه الثمرة التي تريدونها منه، فصار شرعياً.

فيكون الأمر من باب دفع الحظر، و إثبات محض الرخصة، و جواز ما يفعلون. و يكون في العقود المجوَّزة شرعاً بخصوصها من باب التأكيد، أو التناسي، و في غيرها من باب التأسيس.

و يلزمه أن يصير كلّ ما كان عندهم على وجه اللزوم لازماً، و على وجه الجواز جائزاً. و هذا أيضاً يحتاج إلى تتبّع أحوال العرف في اللزوم و الجواز فيما لم يعلم حاله من الشرع.

الخامس: أن يكون المراد بالعقود: العقود التي يتعاقدها الناس، غير العقود

١: في «هـ»: ميّزتم.

المتداولة الفقهية، و يكون المراد بالأمر ما ذكر في الرابع.

السادس: أن يكون المراد: العقود الفقهية، والأمر للّزوم [١]، و يكون المعنى: أنّ ما جوّزناه لكم، و حلّلناه، و رتّبنا عليه الثمرة من العقود، يجب عليكم الوفاء بمقتضاه، مثل أنّ عقد البيع صحّحه الشارع، و جوّزه، و رتّب عليه الثمرة التي أرادها بقوله: ﴿أحل اللّه البيع﴾ [٢]. و مثل عقد المضاربة الذي جوّزه بقوله: ﴿تجارة عن تراض منكم﴾ [٣].

ثم قال: أوفوا به، يعني: يجب الوفاء على مقتضاه من الفعل، بمعنى استمرار ملكية الطرفين لما ملكاه، فهذا يثبت اللزوم في جميع العقود المجوّزة.

السابع، والثامن، والتاسع: أن يكون المراد بالعقود: أحد الثلاثة الأخيرة، و بالأمر: العمل بمقتضى العقد ما كان باقياً، فلايثبت اللزوم.

العاشر: أن يكون المراد: العقود الفقهية، و يكون المراد بالوفاء: اعتقاد اللزوم في اللازمات، والجواز في الجائزات.

و مما ذكرنا تظهر احتمالات أُخر أيضاً.

ثم لايخفى: أنّ استدلال الفقهاء بتلك الآية، إما يكون لتصحيح عقدٍ برأسه، وجعله لازماً، أي: ما كان عقداً و لم يبلغ من الشرع صحته و لزومه بخصوصه. و هذا عند من يقول ببقاء العقود على العموم المطلق، أو بحمله على جميع ما يعقده الناس بينهم مطلقاً.

أو يكون في تصحيح العقود الشرعية خاصة إذا شك في شرطية شرط، أو مانعيّة مانع. أو يكون في إثبات أصالة اللزوم في العقود الشرعية خاصة. و هذان عند من يخصص العقود بالشرعية.

واستشكل الأول: باستلزامه خروج الأكثر، إذ أكثر ما يسمّى عقداً مما

١: في «ب»، «ج»: اللزوم.

٢: البقرة ٢: ٢٧٥.

٣: النساء ٤: ٢٩.

لايجب الوفاء به إجماعاً، والباقي في جنب المخرج كالمعدوم.

و أُجيب عنه: بأن لزوم تخصيص الأكثر إنما هو لو سلّمنا أكثرية العقود غير المتداولة في الشرع، و إنما هو إذا أريد بعموم العقود العموم النوعي، و هو خلاف التحقيق، بل المراد هو العموم الأفرادي، فإذا لوحظت الأفراد، فلاريب أنّ أفراد العقود المتداولة أكثر من أفراد غيرها؛ سيما في مثل البيع و الإجارة والنكاح.

واستشكل الثاني: بأنه لو خصّت العقود بتلك العقود المتداولة، فلابد من أن تكون هي العقود المتداولة في زمان الشارع، و كل ما انتفى فيه شيء محتمل الشرطية، أو وجد فيه محتمل المانعية، لايعلم كونه من العقود المتداولة في ذلك الزمان، فلايصح التمسك بالآية في موضع من المواضع، إلاّ في خصوص إثبات لزوم بعض ما يعلم لزومه خارجاً أيضاً، و هذا مخالف لسيرة العلماء، و طريقتهم المسلوكة بينهم، بلاخلاف يظهر بينهم في ذلك أصلاً، من جهة استنادهم إليها في محل النزاع والوفاق.

و أُجيب عنه: بأنّ الألف واللام للعهد، والإشارة إلى جنس العقود المتداولة في ذلك الزمان، المعهودة المضبوطة الآن في كتب فقهائنا، كالبيع والإجارة و نحو ذلك، لاخصوص أشخاص كلّ عقد عقد متداول فيه، مع كيفياتها المخصوصة و المتداولة فيه. ولاريب في أنّ مواضع استدلالاتهم بتلك الآية الشريفة داخلة في جنس تلك العقود و في أفرادها و إن جهل اشتراكها معها في الخصوصيات، و ذلك لايقدح في دخولها في تلك العقود[١].

نعم يرد على الثاني: أنّه لم يثبت حقيقة شرعية في العقد، والأصل عدم المخصص، فيجب إبقاؤه على المعنى اللغوي.

ثم نقول: إنّ ما تقدّم في معنى الأمر بالوفاء ـ سوى التزام[٢] ما عقدوا، و

١: كما في مفاتيح الأصول: ٥٤٣، و غنائم الأيام: ٦٣٥.

٢: في «ج»: سواء إلزام.

عاهدوا عليه، و وجوب العمل بما تعاهدوه ـ لا يخلو عن تجوّز في هيئة الأمر أو مادته. فتعيّن حمله على وجوب العمل بما عهدوا إليه، الذي هو معنى لزوم العقد. فتثبت بالآية أصالة لزوم كل ما يصدق عليه العهد والعقد لغةً أو عرفاً إلاّ ما خرج، و يصح تصحيح العقد برأسه و جعله لازماً بها. و كذا التمسك بصحة ما شك في شرطه أو وجود مانعه و لزومه. و كذا التمسك بلزوم ما علم صحته شرعاً و شك في لزومه.

فيقال: إنه يحكم بلزوم عقد المعاوضة مثلاً لو لم نقل بدخوله في البيع، و عقد الصلح الابتدائي لو خصصنا الصلح الوارد في الأخبار بما كان لرفع التنازع، كما يدل عليه تعريفهم للصلح، و عقد إسقاط حق غير مالي، كحق الرجوع في الطلاق مثلاً بعوض شيء آخر، و عقد المبايعة بالفارسية أو المضارع لو لم نقل بكونه بيعاً عرفاً، أي: لو لم نقل بثبوت معنى البيع [1] عرفاً، و اقتصرنا فيه على موضع الإجماع.

و كذا يحكم بلزوم ما كان من العقود المتداولة، ولكن شك في انتفاء شرطه، أو وجود مانعه، كعقد البيع بالفارسية إذا قلنا بكونها بيعاً عرفاً.

و كذا يحكم بأصالة لزوم جميع العقود المجوَّزة في الشرع، كالإجارة، والمراهنة، والمزارعة، والشركة، والمضاربة، ما لم يعلم جوازه من الخارج.

و هذا بخلاف ما لو خصّت بالمتداولة، فإنه يمكن الاستدلال بالآية في الأخير خاصة، أو مع الثاني بالتقريب المتقدّم في دفع الإشكال الوارد على الطائفة الثانية.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تتميم الاستدلال بالآية الكريمة في لزوم جميع العقود في المطالب الفقهية.

و مع ذلك ففي صحة التمسك به كلام من وجوه:

١: في «ب»، «ج»: للبيع.

الأول: أنه و إن كان مقتضى الجمع المحلّى باللام كونه مفيداً للعموم، ولكن يخدشه في الآية أمران:

أحدهما: أنا قد ذكرنا في كتبنا الأصولية [١]: أنّ الثابت من أصالة الحقيقة إنما هو إذا لم يقترن بالكلام ـ حين التكلم به ـ ما يوجب الظن بعدم إرادة الحقيقة، أي لم يقترن به ما يُظن كونه قرينة للصرف عن الحقيقة، بل لم يقترن ما يصلح لكونه قرينة.

و مما لاشك فيه: أنّ تقدّم طلب بعض أفراد الماهية أو الجمع المحلّى على الطلب[٢] باللفظ الدال على الماهية، أو بالجمع [٣]، مما يظن معه إرادة الأفراد المتقدّمة، ولاأقل من صلاحية كونه قرينة لإرادتها، ألا ترى أنّه إذا قال مولى ـ في داره عشرون بيتاً، و له عشرون ثوباً ـ لعبده: اكنس كل يوم البيت الفلاني، والفلاني، والفلاني، إلى خمسة بيوت مثلاً، و اغسل كل يوم الثوب الفلاني، والفلاني، إلى خمسة أثواب، ثم قال له في يوم: اكنس البيوت واغسل الثياب، ثم اذهب إلى السوق؛ يُظن، بل يُفهم إرادة البيوت و الثياب المعهودة، دون العموم.

و على هذا فنقول: إنّ تلك الآية في سورة المائدة، و هي على ما ذكره المفسّرون آخر السور المنزلة [٤] في أواخر عهد النبي ﷺ [٥]، ولاشك أنّ قبل نزولها قد علم من الشارع وجوب الوفاء بطائفة جمّة من العقود، كالعقود التي بين اللّه سبحانه و بين عباده، من الإيمان به و برسله و كتبه، و الإتيان بالصلاة والصيام والزكاة والحج والجهاد و غيرها، بل بعض العقود التي بين الناس بعضهم مع

١: أُنظر مناهج الأحكام: ١٤، الفصل الرابع في الحقيقة والمجاز.
٢: في «هـ»: على طلب الطلب.
٣: في «ج»: أو الجمع، و في «هـ»: أو بالجميع.
٤: في «ب»، «ج» زيادة: أو من المنزلة.
٥: قال أبو ميسرة: المائدة من آخر ما نزل ليس فيها منسوخ (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦: ٣٠)، و نقله عنه و عن ابن عمر و ضمرة بن جبيب و عطية بن قيس في الدر المنثور ٢: ٢٥٢.

بعض، كالبيع و النكاح والإجارة والرهن و أمثالها.

و تقدّم طلب الوفاء بتلك العقود يورث الظن بإرادتها من قوله: ﴿أوفوا بالعقود﴾ خاصة، أو يصلح قرينة لإرادتها، فلايمكن التمسك بأصالة الحقيقة في إرادة جميع الأفراد من الجمع المحلّى. مضافاً إلى أنّ قوله تعالى: ﴿و أُحلّت لكم بهيمة الأنعام﴾ [١] إلى آخره، تفصيل لبعض العقود أيضاً كما مرّ في كلام بعض المفسرين [٢] و هذا أيضاً مما يضعِّف الحمل على العموم.

و ثانيهما: أنّه إذا ورد أمر بطلب شيء لم يرد طلبه أولاً، يكون هذا الأمر الوارد للتأسيس و إذا أمر به أولاً، ثم ثانياً، يكون الثاني للتأكيد. و لو ورد أمر بطلب بعض أفراد عام أولاً، ثم ورد أمرآخر بطلب ما ظاهره العموم، يجب أن يحمل على التخصيص بما طلب أولاً حتى يكون تأكيداً، أو بغيره حتى يكون تأسيساً.

و أما حمله على العموم ـ فيكون تأسيساً و تأكيداً معاً ـ فغير جائز، كما في استعمال المشترك في معنييه؛ لأنّ كلّ ما يدلّ على عدم جوازه، يدل على عدم جوازه أيضاً. ولاشك أنّه كان وجوب الوفاء بعقود كثيرة معلوماً قبل نزول تلك الآية، فلايمكن حملها على العموم، إلاّ أن يحمل على باب التناسي، ولكنه و إن كان جائزاً، إلاّ أنّه أيضاً خلاف الأصل، كالتخصيص في العقود؛ فترجيح أحدهما يحتاج إلى دليل، فتأمل.

الثاني: أنّه قد عرفت اتفاقهم على اشتراط الاستيثاق والشدّة [٣] في معنى العقد، و أنّه العهد الموثّق، و هو المفهوم من لفظ العقد، فلو أبقينا العقود على العموم أيضاً، لما دلّ إلاّ على وجوب الوفاء بالعهود الموثقة، لاكل عهد، ففي كل عهد يراد إثبات لزومه شرعاً لابد أولاً من إثبات استحكامه و استيثاقه و شدّته،

١: المائدة ٥: ١.

٢: كما في كلام صاحب الكشّاف المتقدّم في ص ٦.

٣: في «ج»: والشد.

ولايثبت ذلك إلاّ بعد ثبوت اللزوم الشرعي، لمنع كون غير ما ثبت لزومه شرعاً موثقاً.

فلا يمكن الاستدلال بالآية إلاّ في التمسك بنفي الاشتراط أو المانعية، فيماكان فرداً من العقود اللازمة، لامطلقاً، و هذا يكفي فيه أصالة نفي الاشتراط والمانعية، من غير حاجة إلى التمسك بالآية.

و لو جوّزنا حصول التوثيق بغير الشرع أيضاً، و قلنا بكفاية التوثيق العرفي، فلايفيد فيما هم بصدده أصلاً؛ لأنّهم يريدون إثبات لزوم مثل قول المتعاقدين: عاوضت فرسي مع بقرك؛ من الموجب، و قبلت المعاوضة؛ من القابل، لو لم نقل بكونه بيعاً. و مثل إيجاب إسقاط حق الرجوع بعوض، أو صلحه لو لم ندرجه في عموم الصلح، و أمثال ذلك. و نحن لانسلِّم التوثيق في أمثال ذلك عرفاً لو لا اللزوم الشرعي، بل هو نفس العهد. و توثيقه، و صيرورته عقداً إنما يكون باقتران أمر آخر معه يوجب توثيقه شرعاً أو عرفاً، و مع ثبوت الشرعي لااحتياج إلى التمسك بالآية.

ولايتوهم: أنّ بناء المتعاهدين [1] و قصدهم عدم الرجوع،و تكلّمهم بلفظٍ قاصدين منه البقاء على مقتضى العهد يكون توثيقاً له.

لأنّ ذلك هو العهد؛ إذ ما لايقصد فيه الإتيان به البتة ليس عهداً، فحصول التوثيق يحتاج إلى أمر آخر، و على المستدل إثبات التوثيق عرفاً.

الثالث: أنّ بعد ما علمت من اتفاقهم على كون العقد هو العهد الموثق، أقول:

قد عرفت أنّ للعهد معاني متكثرة، كالوصية، والأمر، والضمان، واليمين، و غير ذلك، و شيء منها لايصدق على ما هم بصدد إثبات لزومه أو صحته في المباحث الفقهية.

١: في «ب»، «ج» و «ح»: المتعاقدين.

و لو سلّمنا أنّ للعهد معنىً يلائم ذلك أيضاً، فإرادة ذلك المعنى من العهد ـ الذي هو معنى العقد في الآية ـ غير معلوم، بل لا سبيل إلى إثباته.

فيمكن أن يكون المراد من العقود: الوصايا الإلهية الموثّقة، أي المشدّدة في ثبوتها، أي التكاليف اللازمة، فإنها وصايا منه سبحانه إلى عباده، كما ورد في الآيات المتكثرة، كقوله سبحانه: ﴿و وصّينا الإنسان بوالديه حسنا﴾[1] و ﴿ما وصّى به نوحاً ... و ما وصّينا به ابراهيم و موسى و عيسى﴾ [2] إلى غير ذلك.

و يمكن أن يكون المراد منها: مطلق الوصايا. و يمكن أن يكون منها: الأوامر، والأيمان، والضمانات.

و بالجملة: إثبات كون المراد من العهود المأخوذة في معنى العقود في الآية معنى يصدق على مثل: عاوضت فرسي ببقرك، أمر مشكل جداً، و بدون ذلك لايصح الاستدلال بالآية فيما هم بصدده.

الرابع: أنه قد عرفت أنّ معنى العقد لغةً: الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال بينهما، و إذا كان ذلك معناه اللغوي حقيقة، فيكون المراد منه في الآية الشريفة معناه المجازي، و إذا كان كذلك، فتتّسع دائرة الكلام و مجال الجدال في التمسك بالآية كما لايخفى.

و من جميع ذلك ظهر ضعف التمسك بتلك الآية الشريفة في إثبات لزوم بعض ما يعدّونه عقداً في الكتب الفقهية. و حيث انحصر الدليل على أصالة لزوم كل عقد بتلك الآية، فتكون تلك الأصالة غير ثابتة، بل الأصل عدم اللزوم، إلاّ أن يثبت لزوم عقدٍ بدليل خاص، كالبيع و أمثاله.

و على اللّه التوكل والاعتصام، و على نبيه و آله الصلاة والسلام.

* * *

١: العنكبوت ٢٩: ٨.

٢: الشورى ٤٢: ١٣.

عائدة (٢)
في وجوب تعظيم شعائر اللّه

قد تكرر في كتب الفقهاء: الحكم بوجوب تعظيم شعائر اللّه، و به يتمسكون في أحكام كثيرة من الوجوب و الحرمة؛ كحرمة بيع المصحف و كتب الحديث من الكفار، و دخول الضرائح المقدسة على غير طهر، و أمثال ذلك.

والأصل فيه: قوله تعالى و سبحانه في سورة الحج بعد ذكر طائفة من مناسك الحج: ﴿و من يعظِّم شعائرَ اللّه فإنها من تقوى القلوب لكُم فيها منافعُ إلى أجلٍ مسمّىً ثم محلُّها إلى البيت العتيق﴾ [1].

ولابد في تحقيق معناه من ذكر نبذة من كلام اللغويين و المفسّرين في معنى الشعائر وتفسير الآية، فنقول:

قال في القاموس في مادة شعر: و كسَحاب: الشجر الملتفّ، و ما كان من شجر في لين من الأرض، يحلُّه الناس، يستدفئون به شتاءً، و يستظلّون [به] [2] صيفاً، كالمشعر.

١: الحج ٢٢: ٣٢، ٣٣.
٢: أثبتناه من المصدر.

و ككتاب : جلّ الفرس، والعلامة في الحرب والسفر [١]، و ما وقيت به الخمر، والرعد[٢]، والشجر، ويفتح. والموت، وماتحت الدثار من اللباس، وهو يلي شعرالجسد، ويفتح. الجمع: أشعرة، وشُعُر.

إلى أن قال: والشعيرة: البدنة المهداة، الجمع: شعائر.

إلى أن قال: و شعار الحج: مناسكه و علاماته. والشعيرة والشعارة والمشعر: معظمها[٣]. أو شعائره: معالمه التي ندب اللّه إليها، و أمر بالقيام بها [٤]. انتهى.

و قال في الصحاح: والشعيرة: البدنة تهدى، والشعائر: أعمال الحج، و كلُّ ما جعل علماً لطاعة اللّه. قال الأصمعي: الواحدة شَعِيرة. قال: و قال بعضهم: شِعارَة. والمشاعر: مواضع المناسك.

إلى أن قال: والشعار: ما ولي الجسد من الثياب. و شعار القوم في الحرب: علامتهم ليعرف بعضُهم بعضاً. والشَعَار بالفتح: الشجر. يقال: أرض كثيرة الشَعَار. و أشعَرَ الهدي، إذا طعن في سَنامه الأيمن حتى يسيل منه دم، ليُعلم أنّه هدي [٥]. انتهى.

و قال ابن الأثير في النهاية: قد تكرر في الحديث ذكر الشعائر. و شعائر الحج: آثاره و علاماته. جمع: شعيرة.

و قيل: هو كل ما كان من أعماله، كالوقوف، والطواف، والسعي، والرمي، والذبح، و غير ذلك.

و قال الأزهري: والشعائر: المعالم التي ندب اللّه إليها و أمر بالقيام عليها. و منه سمِّي المشعر الحرام لأنه مَعْلَم للعبادة و مَوضع.

١: في «ب»، «ح»: والشعر.
٢: في «ب»، «ج»، «ح»: والرمل.
٣: في ترتيب القاموس ٢: ٧٢٠، موضعها بدل معظمها.
٤: القاموس المحيط ٢: ٦١.
٥: الصحاح ٢: ٦٩٨.

و منه الحديث: أنّ جبرائيل قال له: «مُر أُمَّتك حتى يرفعوا أصواتهم بالتلبية، فإنها من شعائر الحج»[١].

و منه الحديث: أنّ شعار أصحاب النبي كان في الغزو: يا منصورُ أمِت[٢]. أي علامتهم التي كانوا يتعارفون بها[٣]. و قد تكرر ذكره في الحديث.

و منه إشعار البُدن، و هو أن يُشق أحد جنبي سَنام البدنة حتى يسيل دمها، و يجعل ذلك علامة تُعرف بها أنّها هدي[٤]. انتهى.

و قال الطبرسي في مجمع البيان في بيان الشعائر: والشعائر علامات مناسك الحج التي تشعر بما جعلت له.

و قال: ﴿و من يعظّم شعائر اللّه﴾ أي: معالم دين اللّه، والأعلام التي نصبها لطاعته.

ثم اختلف في ذلك فقيل: هي مناسك الحج كلها، عن ابن زيد.

و قيل: هي البُدن، و تعظيمها استسنامها[٥]، عن مجاهد.

و عن ابن عباس في رواية مقسم[٦]: والشعائر جمع شعيرة، و هي البُدن إذا أُشعرت، أي أُعلمت عليها، بأن يشق سنامها من الجانب الأيمن، ليعلم أنّها هدي، فالذي يهدي مندوب إلى طلب الأسمن والأعظم.

و قيل: شعائر اللّه دين اللّه كله، وتعظيمها التزامها، عن الحسن[٧].

﴿فإنها﴾ أي: فإن تعظيمها، لدلالة ﴿يعظّم﴾ عليه، ثم حذف المضاف و

١: مسند احمد ٢: ٣٢٥، غريب الحديث للهروي ٢: ٦٥.

٢: سنن ابي داود ٣: ٧٤، اورده في الهامش نقلاً عن المنذري.

٣: في المصدر زيادة: في الحرب.

٤: النهاية ٢: ٤٧٩.

٥: في المصدر: استسمانها، و سنم البعير و أُسنم ـ بالبناء للمفعول ـ: عظم سنامه (المصباح المنير: ٢٩١).

٦: الدر المنثور ٤: ٣٥٩.

٧: أنظر احكام القرآن للجصّاص ٣: ٢٤٢.

أقام المضاف إليه مقامه، فقال: ﴿فإنّها من تقوى القلوب﴾ أضاف التقوى إلى القلوب، لأنّ حقيقة التقوى: تقوى القلوب.

و قيل: أراد صدق النية.

﴿لكم فيها﴾ أي: في الشعائر ﴿منافع﴾، فمن تأوّل أنّ الشعائر الهدي، قال: إنّ منافعها ركوب ظهورها و شرب ألبانها إذا احتيج إليها، و هو المروي عن أبي جعفر عليه السلام [1]، و هو قول عطاء ابن أبي رباح، و مذهب الشافعي [2].

وعلى هذا فقوله: ﴿إلى أجل مسمى﴾ معناه: إلى أن ينحر.

و قيل: إنّ المنافع من رسلها و نسلها و ركوب ظهورها و أصوافها و أوبارها . ﴿إلى أجل مسمّى﴾ أي: إلى أن يسمّى هدياً، فبعد ذلك تنقطع المنافع، عن مجاهد و قتادة والضحاك [3].

والقول الأول أصح؛ لأنّ قبل أن تسمّى هدياً لاتسمّى شعائر.

و من قال: إنّ الشعائر مناسك الحج، قال: المراد بالمنافع التجارة إلى أجلٍ مسمّى، إلى أن يعود من مكة.

و من قال: إنّ الشعائر: دين اللّه، قال: ﴿لكم فيها منافع﴾ أي: الأجر والثواب. والأجل المسمّى: القيامة ﴿ثم محلُّها إلى البيت العتيق﴾.

و من قال: إنّ شعائر اللّه: هي البدن، قال: معناه: أنّ محلّ الهدي والبدن: الكعبة.

و قيل [4]: محلها الحرم كله.

١: الكافي ٤: ١/٤٩٣، الفقيه ٢: ١٤٩١/٣٠٠و١٤٩٣، التهذيب ٥: ٧٤٢/٢٢٠، الوسائل ١٠: ١٣٣ ابواب الذبح ب ٣٤ ح ٣ و ٥.

٢: **الأمّ** ٢: ٢١٦، والمهذب في فقه الشافعي ١: ٢٣٦، و نقل قول عطاء الطبري في تفسيره ١٧: ١١٥.

٣: أنظر التفسير الكبير ٢٣: ٣٣ و جامع البيان ١٧: ٣٣.

٤: أُنظر التفسير الكبير ٢٣: ٣٤.

و قال أصحابنا: إن كان الهدي للحج، فمحله منى. و إن كان للعمرة المفردة، فمحله مكة قبالة الكعبة بالجزورة، ومحلها حيث نحرها [١].

و من قال: إنّ الشعائر: مناسك الحج، قال: معناه ثم محل الحج و العمرة الطواف بالبيت العتيق، و أنّ منتهاها إلى البيت العتيق؛ لأنّ التحلل يقع بالطواف، والطواف يختص بالبيت.

و من قال: إن الشعائر: هي الدين كله، فيحتمل أن يكون معناه: أنّ محل ما اختص منها بالإحرام هو البيت العتيق، و ذلك الحج والعمرة في القصد له، والصلاة في التوجه إليه.

و يحتمل أن يكون معناه: أنّ أجرها على ربّ البيت العتيق [٢]. انتهى.

و قال البيضاوي: ﴿ذلك و من يعظّم شعائر اللّه﴾ دين اللّه، أو فرائض الحج و مواضع مناسكه، أو الهدايا؛ لأنها من معالم الحج، و هو أوفق بظاهر ما بعده. و تعظيمها أن تُختار حساناً سماناً غالية الأثمان.

و قال: ﴿فإنّها من تقوى القلوب﴾ فإنّ تعظيمها من أفعال ذوي تقوى القلوب.

و قال: ﴿لكم فيها منافع إلى أجل مسمّى ثمّ محلّها إلى البيت العتيق﴾ أي: لكم فيها منافع، درّها و نسلها و صوفها و ظهرها إلى أن تنحر، ثم وقت نحرها منتهية إلى البيت، أي: ما يليه من الحرم.

إلى أن قال: والمراد على الأول: لكم فيها منافع دينية تنتفعون بها إلى أجل مسمّى، هو الموت، ثم محلها منتهية إلى البيت العتيق الذي ترفع إليه الأعمال، أو يكون فيه ثوابها، و هو البيت المعمور أو الجنة.

و على الثاني ﴿لكم فيها منافع﴾ التجارات في الأسواق إلى وقت

١: في المصدر: حيث يحل نحرها.

٢: مجمع البيان ٧ـ٨: ٨٣، و أُنظر التبيان ٧: ٣١٤.

المراجعة، ثـم وقت الخروج منها منتهية إلى الكعبة بالإحلال بطواف الزيارة [١]. انتهى.

و قال في الصافي: ﴿و من يعظّم شعائر اللّه﴾ أعلام دينه ﴿فإنّها من تقوى القلوب﴾ القمي قال: تعظيم البُدن وجَودتها [٢].

و في الكافي: عن الصادق عليه السلام: «إنما يكون الجزاء مضافاً فيما دون البَدَنة، فإذا بلغ البَدَنة فلاتضاعف؛ لأنّه أعظم مايكون، قال اللّه تعالى: ﴿و من يعظّم شعائر اللّه فإنّها من تقوى القلوب﴾» [٣].

و عنه عليه السلام في قصة حجة الوداع: «و كان الهدي الذي جاء به رسول اللّه صلى الله عليه وآله أربعة و ستين أو ستة و ستين، و جاء علي عليه السلام بأربعةو ثلاثين أو ستة و ثلاثين» [٤].

﴿لكم فيها منافع إلى أجل مسمّى﴾: في الكافي والفقيه عن الصادق عليه السلام في هذه الآية قال: «إن احتاج إلى ظهرها ركبها من غير أن يعنف عليها، و إن كان لها لبن حلبها حلاباً لاينهكها» [٥].

﴿ثمّ محلّها إلى البيت العتيق﴾ القمي قال [٦]: البدن يركبها المحرم من موضعه الذي يحرم فيه، غير مضرّبها، ولامعنف عليها، و إن كان لها لبن يشرب من لبنها إلى يوم النحر [٧]. انتهى.

أقول: رواية الكافي ما رواه بإسناده إلى الكناني، عن أبي عبداللّه عليه السلام: في

١: انوار التنزيل وأسرار التاويل ٤: ٥٤.
٢: تفسير القمي ٢: ٨٤.
٣: الكافي ٤: ٣٩٥/ ٥، الوسائل ٩: ٢٤٣ أبواب كفارات الصيد ب ٤٦ ح١.
٤: الكافي ٤: ٢٤٧ / ٤، التهذيب ٥: ٤٥٤ / ١٥٨٨، الوسائل ٨: ١٥٣ أبواب أقسام الحج ب ٢ ح ٤.
٥: الكافي ٤: ٤٩٢ / ١، الفقيه ٢: ٣٠٠ / ١٤٩٣، التهذيب ٥: ٢٢٠/ ٧٤٢، الوسائل ١٠: ١٣٣ ابواب الذبح ب ٣٤ ح ٥.
٦: تفسير القمي ٢: ٨٤.
٧: تفسير الصافي ٣: ٣٧٨.

قول اللّه عزوجل: ﴿لكُم فيها منافعُ إلى أجلٍ مسمّى﴾ قال: «إن احتاج» إلى آخره، و رواية الفقيه مثلها أيضاً، إلاّ أنه رواها عن أبي بصير. هذا.

و سائر ما ذكره سائر المفسّرين أيضاً يقرب مما نقل، و فيه كفاية للمطلوب.

ثم أقول: إنّ المستفاد من جميعها أنّ المراد بـ (شعائر اللّه) يحتمل وجوهاً أربعة:

الأول: البُدن خاصة.

الثاني: مناسك الحج و أعماله كلها.

الثالث: مواضع مناسكه و معالمه.

الرابع: علامات طاعة اللّه و أعلام دينه.

والمعنى الصالح للتمسك بالآية في وجوب تعظيم شعائر اللّه على ما يستدلّ به القوم هو الرابع، دون غيره من الثلاثة الأول، فالتمسك بها يتوقف على تعيين ذلك المعنى، و لادليل [١] على تعيينه إلاّ عموم اللفظ، من حيث كونه جمعاً مضافاً.

و مع ذلك يخدشه أمران:

أحدهما: أنّه إنّما يفيد لو كان (الشعائر) جمعاً للشعار بمعنى مطلق العلامة، وهو غير ثابت، لاحتمال كونه جمعاً للشعيرة التي هي البدنة.

و ثانيهما: أنّ عموم الجمع المضاف إنّما هو في الأفراد المنسوبة إلى المضاف إليه؛ والمضاف إليه هنا و إن كان هو اللّه، ولكنّه لمّا لم يصحّ يحتاج إلى تقدير لايتعين أن يكون هو دين اللّه، أو طاعته، أو عبادته، أو أمثال ذلك، بل يمكن أن يكون هو طاعته المخصوصة [٢]، أي: الحج، فإنّ أدنى ملابسة كافية في الإضافة.

هذا مع أنّ ظاهر المقام لايلائم التعميم، بل يناسب أحد الثلاثة ـ كما مر في

١: في «ح»: ولايدل.

٢: في «ب»: الطاعة المخصوصة.

كلام البيضاوي ـ لكون المقام مقام بيان أعمال الحج .

بل ما بعد هذه الآيـة و هو قوله : ﴿لكم فيها منـافع﴾ إلى آخره ، يعيّن إرادة أحد هذه الثلاثة ، إذ لايوافق قوله تعالى : ﴿لكم فيها منافع﴾ إلـى قوله سبحانه : ﴿إلى البيت العتيق﴾ إرادة التعميم من شعائر اللّه إلاّ بارتكاب أُمور كثيرة مخالفة للأصل من تقدير و تخصيص ، كما مرّ في كلام الطبرسي .

بل في الروايتين اللّتين مرّ ذكرهما في كلام الصافي عن الكافي و الفقيه تصريح بتفسير قوله تعالى : ﴿لكم فيها منافع﴾ إلى آخره ، بما لايوافق إلاّ أحد الثلاثة .

بل في بعض الأخبار : إشعار بإرادة البدن خاصة من الشعائر ، و هو ما رواه في الكافي بإسناده عن ابن عمار ، قال ، قال أبو عبد اللّه عليه السلام : «إذا رميت الجمرة فاشتر هديك إن كان من البدن أو من البقر ، و إلاّ فاجعله كبشاً سميناً فحلاً ، فإن لم تجد فموجوءً من الضأن ، فإن لم تجد فتيساً فحلاً ، فإن لم تجد فما تيسر عليك ، و عظّم شعائر اللّه ، فإنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله ذبح عن أُمّهات المؤمنين بقرة بقرة ، و نحر بدنة» [1] .

هذا ، ولكن الظاهر من قوله سبحانه بعد هذه الآيات : ﴿والبدن جعلناها لكم من شعائر اللّه﴾ [2] عدم اختصاص الشعائر بالبدن ، حيث إنّ الظاهر من لفظة (من) هو التبعيض .

و ظهر بذلك ضعف ما يستفاد من كلام جمع من الفقهاء من حمل شعائر اللّه على العموم .

ثم لو سلّمنا حمله على العموم و إرادة جميع أعلام دين اللّه ، فلا دلالة في الآية على وجوب تعظيمها ، بل غاية ما يستفاد منها هو الرجحان و كونه من تقوى القلوب ، و أين هو من الوجوب؟!

١ : الكافي ٤ : ١٤/٤٩١ ، الوسائل ١٠ : ٩٨ أبواب الذبح ب ٨ ح ٤ .

٢ : الحج ٢٢ : ٣٦.

نعم ظاهر الأمر في رواية ابن عمار المتقدّمة: هو الوجوب، فلو ثبت التعميم لكان حسناً في إثبات الوجوب.

ولكن مع ذلك كله، و تسليم العموم، و إفادة الوجوب، لايثبت من الآية ولاالرواية إلاّ وجوب التعظيم، و أما وجوب جميع أنواع التعظيم ـ و هو المفيد في مواضع الاستدلالات ـ فلا؛ إذ الأمر بالمطلق لايدلّ على وجوب جميع أفراده. فيحصل الإجمال، أو وجوب نوعٍ مّا من التعظيم. و من ذلك ظهر ضعف ذلك الاستدلال رأساً.

نعم: قد ثبت بالعقل والنقل حرمة الاستخفاف والإهانة بأعلام دين اللّه مطلقاً، و انعقد عليها الإجماع، بل الضرورة، بل يوجب في الأكثر الكفر.

و ترك التعظيم قد يكون بما يكون إهانة و استخفافاً، و قد لايكون كذلك، كما أنّ ترك تعظيم شخص تارة يكون بضربه أو الإعراض عنه الموجب للاستخفاف، و أُخرى بعدم استقباله أو القيام له، فما كان من الأول يكون حراماً لإيجابه الإهانة، دون ما كان من الثاني.

ثم الأُمور الموجبة للإهانة أيضاً على قسمين: قسم يكون إهانة مطلقاً، كسبّ شخص و نحوه. و قسم قد يكون إهانة و قد لايكون، و يختلف بالقصد، والمناط هو حصول الإهانة. هذا.

ثم لايخفى: أنّ مطلق التعظيم لشعائر اللّه، أي: جميع أفراده بجميع أفرادها و إن لم يثبت وجوبه، ولكن استحبابه و رجحانه ـ لأجل أنّه من شعائر اللّه، و منسوب إليه ـ مما لاشك فيه و لاشبهة تعتريه، والظاهر انعقاد الإجماع عليه. و قوله عليه السلام: «لكل امرىء ما نوى»[1] يدلّ عليه. بل يستفاد من تضاعيف أخبار كثيرة أُخرى أيضاً، و فحوى: رجحان تعظيم البدن أو مطلق مناسك الحج يشعر به. واللّه هو الموفق.

١: التهذيب ٤: ١٨٦/ ٥١٩، وج ١: ٨٣/٢١٨، الوسائل ١: ٣٤ أبواب مقدّمة العبادات ب ٥ ح٧، سنن أبي داود ٢: ٦٥١/ ٢٢٠١ ب ١١.

عائدة (٣)

في تقسيم الإذن

ينقسم الإذن إلى: صريح، و فحوى، و شاهد حال.

والمراد بالأول: ما دلّ عليه اللفظ بمعناه المطابقي، كقول القائل: صلِّ في داري، و اشرب من مائي، و كُل من مائدتي.

و بالثاني: ما دلّ عليه اللفظ بمدلوله الالتزامي، من باب مفهوم الموافقة، نحو: كن عندنا ضيفاً في دارنا إلى الغد. فإنّ ذلك يدلّ بالالتزام على الرخصة في صلاته في داره، والتوضّؤ من مائه و أوانيه.

و بالثالث: ما كانت هناك حالة تشهد بالإذن في أمرٍ، كالمصادقة التامّة بين شخصين، الدالّة على إذن كل منهما في أكل الآخر من بيته.

والضابط فيه: أنّه إذا لوحظت تلك الحالة يُقطع بالإذن، و بأنّه لو استاذن المالك في ذلك، لأذنَ له فيه. كما أنّ الاتحاد في الدين، و عدم تصوّر الضرر، و عدم المعاداة واللجَاج، يشهد بالإذن لكل أحد في الشرب من ماء قناته والتوضّؤ منه.

فالأولان إذنٌ بلسان القال، إمّا مطابقةً أو التزاماً. والثالث إذنٌ بلسان الحال. والحال حالة للآذن، أو مرابَطة[1] بينه و بين المأذون له، ناطقة بلسان

١: مرابطة بمعنى: رابطة.

الحال من جانب صاحب المال بقولها: ادخل الدار، و اشرب من الماء، و استند إلى الحائط، و أمثال ذلك.

و هذه الحالة: قد تكون أمراً عدمياً، كعدم الضرر، والعداوة واللجاج، الدالّ على الإذن في الاستناد إلى الحائط. و قد تكون وجودياً، كالسخاء التام المعلوم من شخص.

و قد تكون مرابطة خاصّة، كالمرابطة الحاصلة بين صديقين متعارفَين، يعرف كل منهما صاحبه و صداقته، و إما عامة، كموادّة أهل الإيمان بعضهم لبعض و إن لم يتعارفوا.

والإذن في كل من المتعارفَين والمتناكرين فعلية، فإن الصديق الذي لايعلم الصديق صداقته، مأذون فعلاً في دخول داره؛ من حيث دخوله في الأصدقاء، و فعليّة الإذن لهم.

والحاصل: أنّ هذا الصديق الذي لايعلم الصديق صداقته، مأذون بالفعل في نفس الأمر، و إن كان يعلم ـ الآذن أو غيره أنّه مندرج تحت المأذونين ـ بالقوة، فلايعتبر ـ في كون شخصٍ مأذوناً بشاهد الحال في تصرفٍ في ملك غيره ـ علم المالك ولاغيره بكونه من أهل الرابطة الموجبة للإذن، بل يكفي كونه منهم واقعاً، و علم المأذون له به، ليصح التصرف شرعاً.

فلوكان شخص صديقاً لآخر، ولم يعلم ذلك الآخر بصداقته له، ولكن علم أنّه راضٍ بدخول كل صديق له في داره، فنقول: ذلك الشخص مأذون بشاهد الحال في دخول داره؛ لأنّ شاهد الحال ناطق[1] بالإذن لكل صديق، و هذا أيضاً صديق.

ولايشترط فيه علم المالك بصداقته، بل نقول: إنّا نعلم حينئذٍ قطعاً أنّ ذلك الشخص يقول بلسان الحال: لو كنت صديقاً لي فادخل في

١: في «ب»: لأن الحال ناطقة.

داري؛ والمفروض أنّه صديقه.

نعم: لو فرض كون شهادة حاله مختصاً بصورة علم المالك، لاختصت الإذن فيها أيضاً.

و قد يحصل التعارض بين شهادة الحالين، كما إذا زعم زيد أنّ عمراً عدوّه، و كان هو في نفس الأمر من أصدق أصدقائه، فالحالة المعلومة تشهد بعدم الإذن له في دخول داره، والحالة النفس الأمرية تشهد بالإذن له فيه، ولكن المعلوم بالشهادة الأولى ليس إلاّ المنع من الدخول لو كان كذا واقعاً، ولمّا لم يكن كذا واقعاً، تبقى الشهادة الثانية بلامعارض، فيُعمل بها؛ بل يحصل هنا حالة مركبة شاهدة بالإذن كما يأتي.

و تحقيق المقام: أنّ الإذن الحاصلة في كلٍ من الأقسام الثلاثة ـ الصريح، والفحوى، و شاهد الحال ـ مؤثرة شرعاً في ما تشترط فيه الإذن، و مقبولة، و تترتب عليها الآثار.

أما الأول: فظاهر.

و أما الثاني: فلكون المعاني المفهومة التزاماً كالمفهومة مطابقة في التأثير؛ لأنّ مناط الأحكام: على الفهم والعلم، دون الدلالات المطابقية.

و أما الثالث: فلأنّ المفروض حصول العلم بالإذن بسبب شهادة تلك الحال، و لم يثبت أنّه يشترط في تأثير الإذن كونها معلومةً بلفظ دالّ، فإنّه ورد أنّه: «لايحل مال امرئ مسلم إلاّ بطيب نفسه» [1] و لم يقيد بأنّه تجب أن تكون معلومية طيب نفسه بلفظ، فالثلاثة معتبرة شرعاً، مترتّب عليها ما يترتّب على الإذن.

ولكن قد يحصل المعارض [2] لكل من الثلاثة، و معارضه أيضاً إما يكون صريحاً، أو فحوى، أو شاهد الحال. و صور التعارض المقصود ذكرها ستة:

١: مسند احمد ٥: ٧٢، سنن الدار قطني ٣: ٢٦/ ٩١، عوالي اللآلي ٣: ٣/٤٧٣.

٢: في «ج»: و قد تحصل المعارضة.

الأولى: تعارض الإذن الصريحة مع مثلها، و ذلك كما إذا قال عمرو: كل من كان صديقي، فهو مأذون في دخول داري، و قال لزيد الصديق: لاتدخل داري.

و هذا على أقسام: لأنّ عمراً: إما يعلم بصداقة زيد، أو لايعلم.

فعلى الأول: يخصص زيد من بين الأصدقاء، ولايجوز له الدخول.

وعلى الثاني: امّا أن نعلم أن نهي زيد لأجل زعم عدم صداقته، أو لانعلم السبب.

فعلى الأول: يقدّم الإذن العام؛ لأنّا نعلم أنّ علّة النهي عدم الصداقة بزعمه، و هو منتفٍ واقعاً، فكذا النهي، لانتفاء المعلول بانتفاء علته، بل نقول: لم يتعلّق النهي بزيد أصلا؛ لعدم تحقق علّته فيه. و أيضاً شاهد الحال هنا يعاضد الإذن العام، و يوجب القطع بالإذن، ولايعارض الظن القطع أبداً.

و أيضاً نقول: بعد العلم بعليّة عدم الصداقة نعلم تقييد نهيه قطعاً، فيكون معناه: لاتدخل إن كنتَ كما زعمتُ[1].

و على الثاني[2]: أيضاً يقدّم الإذن العام؛ لأنّ نهيه لكونه أمراً حادثاً، يكون معلولاً لعلّة قطعاً، فهو إمّا عدم الصداقة بزعمه، أو أمر آخر.

فإن كان الأول: يكون النهي منتفياً في المورد ـ كما عرفت ـ قطعاً.

و إن كان الثاني: يكون متحققاً.

و ليس استناده إلى أحدهما معلوماً بدليل، ولاموافقاً لأصل، فلايعلم تحققه، فلامخصّص للإذن العام.

فإن قلت: تحقق النهي معلوم، فرفعه يحتاج إلى دليل.

قلنا: المعلوم التلفظ بالنهي. و أما تعلقه بزيد، فغير معلوم؛ لأنّه إن كان

١: هذا إشارة إلى قوله: إذا زعم زيد أن عمراً عدوه، المتقدم في ص ٣٥، والمعنى: لاتدخل إذا كنت عدوي.

٢: أي: إذا لانعلم سبب النهي عن الدخول.

معلولاً لعدم الصداقة، لم يتعلق في آنٍ بزيد أصلاً، حتى يحتاج رفعه إلى دليل. مع أنّ إطلاق النهي أيضاً غير معلوم، بل عدمه معلوم؛ لأنّ بعد زعم عدم الصداقة لايمكن الحكم بأنّ معناه لاتدخل داري سواء كنت صديقاً أو لا.

و أيضاً زعم عدم الصداقة حالة مقترنة مع اللفظ، صالحة لكونها قرينة على التقييد، و قد أثبتنا في الأصول: أنّه لايحمل اللفظ على الحقيقة إذا كان كذلك.

و هاهنا قسم آخر: و هو أن لايعلم زيد أنّ عمراً يعلم صداقته أو لايعلم، و حكمه حكم ما لايعلم [1]؛ لأصالة عدم العلم، و لاأقلّ من احتمال عدمه، فتحتمل علّيّة [2] زعم عدم الصداقة للنهي، لاستواء الأصل بالنسبة إلى العلل، فلايعلم تعلّق النهي بزيد، و يبقى الإذن العام بلامعارض.

و بعد الإحاطة بما ذكرنا يُعلم حكم التعارض لو فرضنا المثال على عكس ما ذكر، أي: جعلنا المنع [3] عاماً والإذن خاصاً.

الصورة الثانية: تعارض الصريح مع الفحوى، مثل أن يقول: لايُصَلِّ غيرُ صديقي في داري، و قال لزيد: كن ضيفي في داري إلى الغد؛ و كان هو غير صديق له واقعاً. و هذا أيضاً ينقسم إلى الأقسام السابقة، والتقديم للنهي الصريح العام في الجميع، إلاّ في صورة علم عمرو بعدم صداقة زيد، فتقدّم الفحوى، لكونها خاصة.

الصورة الثالثة: تعارض الصريح مع شاهد الحال، مثل أن يعلم من حال زيد، أنّه راضٍ بدخول كل صديق له في داره، و قال لزيد: لاتدخل. و منه ما إذا قال لزيد: أُدخل داري؛ و علمنا أنّه لايرضى بدخول غير الصديق في داره، و كان زيد في المثال الأول صديقاً، و في الثاني عدوّاً. و هذا أيضاً كسابقيه ينقسم إلى الأقسام المتقدّمة، و حكم كل قسم ما ذكر.

١: كذا، والأنسب: ما لم يعلم.

٢: في «ح»: فيحمل عليه.

٣: في «ج»: جعلنا النهي.

و قد يكون حينئذٍ المنع الصريح عاماً، و مدلول شاهد الحال خاصاً، كما إذا قال أحد: لايدخل غير صديقي في داري؛ و يكون بينه و بين زيد حالات تشهد بأنّه يرضى بدخوله فيها، و كان في الواقع غير صديق.

و حينئذٍ إن كانت شهادة الحال: أنّه يرضى بالدخول لزعم الصداقة ـ أي: تشهد الحال بأنّه زعمه صديقاً له، و بتوسطه تشهد بالإذن بالدخول ـ فيقدم المنع؛ إذ لم تثبت من الحال الإذن، مع كونه غير صديق في الواقع، أي ليست[1] الحال بحيث تدل على أنّ زيداً لو استأذنه مع بيان حاله من عدم الصداقة يأذن له، فلاتكون الإذن معلومةً.

و إن كانت الحال تشهد بأنّه يرضى بالدخول، و لو لم يكن صديقاً ـ كما قد يتفق بين أهل النفاق ـ فتُقدم شهادة الحال؛ لكونها خاصة.

و إن كانت تشهد: بأنّه يرضى بالدخول، ولكن لم يعلم أنّه هل لزعم الصداقة حتى لايجوز له الدخول حيث إنه غير صديق، أولا حتى يجوز، و حينئذٍ أيضاً يقدّم المنع؛ إذ القدر المعلوم من شاهد الحال مع ملاحظة النهي المذكور ليس إلاّ الإذن في الدخول لوكان صديقاً.

و أيضاً حصل التعارض بين شاهد الحال والمنع الصريح، ولأجل تطرّق الاحتمال في شاهد الحال، لاتكون دلالته في خصوص المورد قطعية؛ فلولاترجيح المنع يتساقطان، و تبقى أصالة عدم الإذن بحالها.

الصورة الرابعة: تعارض الفحوى مع الفحوى، و حكمه حكم تعارض المفهومين، و مع عدم الترجيح تبقى أصالة عدم الإذن معمولاً بها.

و لهذه الصورة قسم آخر: و هو أن يكون هناك إذن أو منع صريح، وكانت هناك حالة صالحة للمنع عن مقتضى الصريح، إذناً كان أو منعاً، ولكن لم تُعلم شهادتها بالمنع عن مقتضاه و إثباتها لخلافه.

١: في «هـ»، «ج»، «ح»: بسبب، بدل ليست.

وذلك كما إذا قال لزيد: أُدخل داري، وكان هو فاسقاً أو أجنبياً له، فإن علم الإذن بالحال، فلاشك في العمل بمقتضى الصريح.

و إن علم خلافه، كان علمنا أنّه يزعم أنّ زيداً عادل، أو من أقربائه، و لم يكن كذلك واقعاً؛ فلايحكم حينئذٍ بمقتضى الصريح، فنمنع زيداً عن الدخول؛ لما مر من أنّ الإذن أو المنع الصريح أمر حادث، و له علة في الواقع لامحالة، و يمكن أن تكون العلة زعم العدالة، أو القرابة، و أن تكون غيرهما، فإن كان الأول فهو متفٍ في المورد، فلايعلم تعلق الحكم الصريح بالمورد.

و أيضاً كونه مورد الحكم الصريح فرع كونه مطلقاً، أي: أُدخل سواء كنت فاسقاً أو عادلاً، و هذا غيرُ متصورٍ في المورد، لزعم العدالة.

و أيضاً الإطلاق إنما يحكم به لأصالة الحقيقة، و هي غير جارية فيما نحن فيه كما مرّ.

و كذا إذا كان المنع صريحاً أيضاً، ولكن حينئذٍ و إن لم يحكم بالمنع لأجل التصريح، ولكن المنع الأصلي يكون باقياً.

و من هذا القسم: ضمان المشترى المقبوض بالبيع الفاسد بإذن البائع [١]، إذا كان البائع جاهلاً بالفساد و زعم الصحة، حيث إنّ الفساد حالة صالحة لعدم الإذن، والبائع زعم انتفاءه.

الصورة الخامسة: تعارض الفحوى مع شاهد الحال. و يظهر حاله مما مرّ في تعارض الصريح مع شاهد الحال؛ إذ لافرق بين الصريح والفحوى إلاّ في كون دلالة أحدهما بالمنطوق، والآخر بالمفهوم، و هو غير موجب للاختلاف فيما نحن فيه.

الصورة السادسة: تعارض الحالين في الشهادة، كأن يكون شخص صديقاً لزيد، و كان سارقاً؛ فإنّ الأوّل يشهد بالإذن في الدخول، والثاني بالمنع.

والتحقيق: أنّ المعتبر هو الحالة المركبة، أي: ملاحظة الصديق السارق،

١: يعني: ضمان المشترى بالبيع الفاسد المقبوض بإذن البائع.

فيتبع ما تشهد به تلك الحالة، دون كل حالة بانفرادها.

و من هذه الصورة ما لوكان زيد صديقاً لعمرو و زعم عداوته، أو كان عدواً و زعم صداقته؛ فإن مقتضى الواقع في الأول الإذن، و في الثاني المنع؛ و مقتضى الزعم بالعكس.

والتحقيق: ما مر من جعل الحالة مركبة، و فرض الاستئذان معها من عمرو، أو من العرف [١]، فيقال: هل تأذن لمن تزعم عداوته، و كان صديقاً واقعاً؟ أو لمن كان عدواً واقعاً و تزعم صداقته [٢]؟ فما يحكم به هذه الحالة [٣] فهو المشهود به.

والحكم في الصورتين للواقع، دون الزعم بشهادة العرف والعادة، و حكم الحدس والوجدان، والقطع بأنّ مناط الرضى وعدمه: الأمور الواقعية، دون الزعمية.

تتمة:

قد عرفت أنّ كلاً من الأقسام الثلاثة للإذن ـ أي: الصريح، والفحوى، و شاهد الحال ـ معتبر شرعاً، مؤثّر فيما يؤثّر فيه مطلق الإذن. و أما مالم يثبت تأثير مطلقه فيه، بل كان أمراً مخالفاً للأصل، لم يثبت تحققه إلاّ مع الإذن الصريح مثلاً، أو مع الفحوى، أو توقف مضافاً إلى الإذن على أمر آخر أيضاً، فلايكفي في ثبوته مجرّد ثبوت الإذن بأحد الثلاثة أيّها كان، بل يقتصر فيه على القدر الثابت.

مثلاً: يثبت بالإجماع والأخبار جواز التصرف في مال الغير و أكله بمجرّد رضاه و إذنه، فكلّ ما علم ذلك يحكم بإباحة التصرف، سواء علم بالإذن الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال، بخلاف ما إذا علم رضى البائع ببيع ماله بثمن معيّن، كما إذا كان له مال قيمته عشرون ديناراً، وكان أراد بيعه في الأمس بهذه

١: في «ح»: المعرف، و في «ب»: و من العرف.

٢: في «ب»: هل ياذن لمن يزعم ... و يزعم.

٣: اي: في هذه الحالة.

القيمة، ولم يكن راغب شراء، فباعه غيره بغير توكيل منه ولا إذن صريح بمائة دينار، فلايحكم بلزوم البيع مالم يصرّح بالإجازة على القول بصحة الفضولي، ولايترتب سائر آثار البيع عليه [١].

و كذا: إذا شهد الحال بأنّ فلاناً راض بطلاق زوجته، ولكن لايطلقها لأجل صداقها، فطلقها غيره في غيبته، و أدى الصداق من نفسه، فإنّه لايجوز للزوجة التزويج بالغير بعد العدّة.

والسرّ: أنّه لم يعلم ترتب هذه الآثار على الوقوع بمجرّد الرضى.

و على هذا فما يوجد في كلام بعضهم [٢] في بحث الوقف، من تجويز بعض التغييرات في الوقف، أو بيعه مع تعطله، استناداً إلى دلالة شاهد الحال على رضى الواقف بذلك حين الوقف، لاوجه له؛ لاقتضاء الوقف عدم الجواز، و لأنّ الوقف ـ بعد تحقق الوقف ـ ليس ملكاً للواقف حتى يؤثر رضاه في جواز التصرف، ولأنّ الرضى بالبيع من غير تصريح لايؤثر في اللزوم. و لذا لو وقف على أكبر أولاده، أو ذكور أولاده الذكور، و حصلت للأصغر أو ذكور أولاده الإناث حالة نقطع بأنّ الواقف راضٍ بأكله منه، لانجوّزه.

و أغرب من ذلك، ما قيل: من جواز صرف منافع الوقف في غير الموقوف عليه، إذا كان بحيث لو علم الواقف حاله لكان راضياً بصرفها فيه [٣].

و لو جاز أمثال ذلك، و أثّرت دلالة شاهد الحال على الرضى فيها، لأثّرت دلالته على عدم الرضى أيضاً، فلوكان الزوج سيّء الخلق، مغلول اليد، مؤذياً للزوجة غاية الإيذاء، لزم أن يُحكم بفساد النكاح؛ لدلالة شاهد الحال على عدم رضاها حال العقد بالنكاح لو عَلمت بالحال.

واللّه الهادي إلى الرشاد في جميع الأحوال.

١: أي: لايترتب شيء من آثار البيع عليه.

٢: أُنظر مختلف الشيعة: ٤٨٩، الرياض ٢: ٣١ والمسالك ١: ٣٥١

٣: أُنظر التنقيح الرائع ٢: ٣٢١.

عائدة (٤)
في نفي الضرر والضرار

قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية بنفي الضرر والضرار، و تحقيق المقام في ذلك يستدعي رسم أبحاث:

البحث الأول:

في نقل الأخبار الواردة في ذلك المضمار.

و هي كثيرة:

الأول: ما رواه العلاّمة في التذكرة، و ابن الأثير في نهايته، و هو قوله عليه السلام: «لاضرر ولاضرار في الإسلام» [١].

والثاني: صحيحة البزنطي، عن حماد، عن المعلّى بن خنيس، عنه عليه السلام، قال: «من أضرّ بطريق المسلمين شيئاً فهو له ضامن» [٢].

والثالث: صحيحة الكناني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من أضرّ بشيء من

١: التذكرة ١ : ٥٢٢، النهاية ٣ : ٨١، والرواية موجودة في الفقيه ٤ : ٢٤٣/٧٧٧، و عنه في الوسائل ١٧ : ٣٧٦ ابواب موانع الإرث ب ١ ح ١٠، مرسلة بعنوان: قال (اي النبي صلى الله عليه و آله)، و في التهذيب ٧: ١٤٦/٦٥١، و في مجمع البحرين ٣ : ٣٧٣، و حكى رواية الخدري لها في عوالي اللآلي ١ : ٣٨٣.

٢: التهذيب ٩ : ١٥٨/٦٥١، الوسائل ١٣ : ٣٣٩ احكام الهبات ب ٦ ح ٤.

طريق المسلمين فهو له ضامن»[١] .

و معنى ذلك[٢] الحديث و سابقه ـ واللّه سبحانه أعلم ـ أنّ من أضرّ في الطريق على أحدٍ بشيء فهو له ضامن، على أن تكون لفظتا (الباء) و (من) بمعنى (في) و يكون المجرور متعلقاً بقوله: (أضرّ) ويكون (الطريق) ظرفاً للإضرار.

و يحتمل أن يكون ظرفاً للشيء، و يكون المجرور متعلقاً بمحذوف، و يكون المعنى: من أضرّ شيئاً كائناً في طريق المسلمين، أو بشيء كائنٍ فيه، فهو له ضامن؛ و مآل المعنيين واحد.

و يمكن أن يكون المجرور بياناً للشيء، و تكون (الباء) في الحديث السابق أيضاً بمعنى (من) و يكون المعنى: من أضرّ بشيء من الطريق، بأن ينصب فيه ميزاباً، أو حفر فيه بئراً، أو وضع فيه حجراً، أو رشّ فيه ماءاً، أو غير ذلك مما يوجب الضرر على المسلمين، فهو ضامن لما يتلف بسبب ذلك الضرر.

والفرق بين ذلك[٣] المعنى و سابقيه: أنّ هذا أخصّ منهما؛ لاختصاصه بما كان الضرر بسبب إحداث أمر في الطريق، و عمومهما.

و يؤيّد ذلك المعنى: ما رواه المشايخ الثلاثة بإسنادهم عن الحلبي، و فيه: «كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه»[٤] .

و يمكن أن يكون المراد هو الأخير، ولكن يكون معنى قوله: «هو ضامن» أنّه ضامن لما أضرّ به من الطريق، لا لما تلف لأجل ذلك. ولكن ذلك بعيد؛ لعدم استعمال الضمان في مثل ذلك، بل عدم صحة إطلاقه، و مخالف لما فهمه جميع

١: الكافي ٧: ٣٥٠/٣، الفقيه ٤: ١١٥/٣٩٥، التهذيب ١٠: ٢٣١/٩١١، و ص ٢٣٠/٩٠٥، الوسائل ١٩: ١٧٩ أبواب موجبات الضمان ب ٨ ح ٢.

٢و٣: كذا في الموضعين، والأنسب فيهما: هذا

٤: الكافي ٧: ٣٤٩/٢، الفقيه ٤: ١١٥/٣٩٦، التهذيب ١٠: ٢٢٣/٨٧٨، الوسائل ١٩: ١٨١ ابواب موجبات الضمان ب ٩ ح ١.

الأصحاب من الحديثين.

الرابع: رواية طلحة بن زيد، عن الصادق عليه السلام، قال: «إن الجار كالنفس غير مضارٍّ ولاآثم»[١].

ولعل المراد منه: أنّ الرجل كما لايضارّ نفسه، ولايوقعها في الإثم، أو لايعد عليها الأمر إثماً، كذلك ينبغي أن لايضار جاره، ولايوقعه في الإثم، ولايعد عليه الأمر إثماً.

الخامس: رواية عقبة بن خالد، عن الصادق عليه السلام، قال: «قضى رسول اللّه صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، و قال صلى الله عليه وآله: لاضرر ولاضرار[٢]»[٣].

السادس: رواية هارون بن حمزة الغنوي، عن أبي عبداللّه عليه السلام: في رجل شهد بعيراً مريضاً و هو يباع، فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء و اشرك فيه رجلاً بدرهمين، بالرأس والجلد، فقضي أنّ البعير برئ، فبلغ ثمنه دنانير، قال: فقال: «لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال: أُريد الرأس والجلد فليس له ذلك، هذا الضرار، و قد أُعطي حقه إذا أُعطي الخمس»[٤].

السابع: موثّقة ابن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصاري بباب البستان، و كان يمرّ به إلى نخلته ولايستأذن. فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا أبى جاء

١: الكافي ٥: ٣١/٥، و ص ٢٩٢/٢، التهذيب ٧: ١٤٦/ ٦٥٠، الوسائل ١٧: ٣٤١ ابواب إحياءالموات ب ١٢ ح ٢، و فيه: ولاإثم.

٢: في «ح» والفقيه: ولاإضرار.

٣: الكافي ٥: ٢٨٠/ ٤، الفقيه ٣: ٤٥/ ١٥٤، التهذيب ٧: ١٦٤/ ٧٢٧، الوسائل ١٧: ٣١٩ ابواب الشفعة ب ٥ ح ١.

٤: الكافي ٥: ٢٩٣/ ٤، التهذيب ٧: ٧٩/ ٣٤١، و ص ٨٢/ ٣٥١، الوسائل ١٣: ٤٩ ابواب بيع الحيوان ب ٢٢ ح ١.

الأنصاري إلى رسول اللّه ﷺ، فشكا إليه، فأخبره [١] الخبر، فأرسل إليه رسول اللّه ﷺ و خبّره بقول الأنصاري و ما شكاه، و قال: إذا أردت الدخول فاستأذن؛ فأبى، فلمّا أبى، ساومه حتّى بلغ به من الثمن له ما شاءاللّه، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق مذلل في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول اللّه ﷺ للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لاضرر ولاضرار» [٢].

الثامن: رواية ابن مسكان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، و هي أيضاً واردة في واقعة سمرة مع الأنصاري، و هي: أنّ سمرة بن جندب كان له عذق، و كان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، و كان يجيء و يدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري، فقال الأنصاري: يا سمرة لاتزل تفجأنا على حال لانحبّ أن تفجأنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لاأستأذن في طريقي، و هو طريقي إلى عذقي. قال: فشكاه الأنصاري إلى رسول اللّه ﷺ، فأرسل إليه رسول اللّه ﷺ، فأتاه، فقال له: إنّ فلاناً قد شكاك، و زعم أنّك تمرّ عليه و على أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل؛ فقال: يا رسول اللّه، أستأذن في طريقي إلى عذقي؟! فقال له رسول اللّه ﷺ: خلّ عنه، و لك مكانه عذق في مكان كذا و كذا، فقال: لا. قال: فلك اثنان؛ قال: لاأُريد (فلم يزل يزيده) [٣] حتى بلغ عشرة أعذاق، فقال: لا. فقال: لك عشرة في مكان كذا و كذا؛ فأبى، فقال: خلّ عنه و لك مكانه عذق في الجنة؛ فقال: لاأُريد. فقال له: رسول اللّه ﷺ: إنك رجل مضارّ، ولاضرر ولاضرار [٤] على المؤمن. قال: ثم أمر بها رسول اللّه ﷺ فقلعت، ثمّ رمي بها إليه. وقال له رسول اللّه ﷺ: انطلق،

١: في المصادر: و خبّره، و هو أنسب.
٢: الكافي ٥: ٢/٢٩٢، الفقيه ٣: ٦٤٤/١٤٧، التهذيب ٧: ٦٥١/١٤٦، الوسائل ١٧: ٣٤١ أبواب إحياءالموات ب ١٢ ح ٣.
٣: في «ب»، «ج»: فجعل صلّى اللّه عليه و آله يزيده.
٤: في «ح»: لاإضرار.

فاغرسها حيث شئت»[١].

التاسع: رواية الحذّاء، عن أبي جعفرعليه السلام، و هي أيضاً واردة في واقعة سمرة و قريبة من سابقتيها؛ إلاّ أنّه ليس فيها لفظا الضرر والضرار، بل فيها: «إنّ رسول اللّه صلى الله عليه وآله قال: ما أراك ياسمرة إلاّ مضارّاً، اذهب يا فلان، فاقطعها، و اضرب بها وجهه»[٢].

العاشر: مكاتبة محمد بن الحسين، عن أبي محمدعليه السلام، و في آخرها: «فوقّععليه السلام: يتّقي اللّه عزّوجل، و يعمل في ذلك بالمعروف، ولايضارّ بأخيه المؤمن»[٣].

الحادي عشر: رواية أُخرى لعقبة بن خالد، عن أبي عبداللّهعليه السلام، قال: «قضى رسول اللّه صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنّه لايمنع نقع البئر، و قضى بين أهل البادية: أنّه لايمنع فضل ماء، ليمنع به فضل كلاء، فقال: لاضرر ولاضرار»[٤].

و اعلم: أنّ فخر المحققين قد ادعى تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار في مبحث الرهن[٥].

البحث الثاني:

في بيان معنى الضرر والضرار.

في القاموس: ضرّه، و به، و أضرّه، و ضارّه مضارّة و ضراراً[٦].

١: الكافي ٥: ٢٩٤/٨، الوسائل ١٧: ٣٤١ ابواب إحياءالموات ب ١٢ ح ٤.
٢: الفقيه ٣: ٥٩/٢٠٨، الوسائل ١٧: ٣٤٠ ابواب إحياءالموات ب ١٢ ح ١.
٣: الفقيه ٣: ١٥٠/٦٥٩، الكافي ٥: ٢٩٣/٥، التهذيب ٧: ١٤٦/٦٤٧، الوسائل ١٧: ٣٤٣ ابواب إحياءالموات ب ١٥ ح ١، و فيها: ولايضر.
٤: الكافي ٥: ٢٩٣/٦، و فيه: نفع الشيء، الوسائل ١٧: ٣٣٣ أبواب إحياءالموات ب ٧ ح ٢.
٥: إيضاح الفوائد ٢: ٤٨.
٦: القاموس المحيط ٢: ٧٧.

و في الصحاح : الضرّ خلاف النفع ، و قد ضرّه و ضارّه بمعنىً ، والاسم : الضرر . إلى أن قال : والضرار المضارّة [١] .

و في النهاية الأثيرية : و فيه : لاضرر ولاضرار في الإسلام ، الضرُّ : ضدّ النفع ، ضَرَّه يضُرُّه ضَرّاً وضراراً ، و أضرّ به يضرّ إضراراً ، فمعنى قوله : لاضرر : أي لايضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئا من حقه . والضرار : فعال من الضرّ . أي : لايجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه . والضرر فعل الواحد ، والضرار فعل الاثنين . والضرر : ابتداء الفعل ، والضرار : الجزاء عليه . و قيل : الضرر : ما تضر به صاحبك ، و تنتفع أنت به . والضرار : أن تضره من غير أن تنتفع . و قيل : هما بمعنىً ، والتكرار للتأكيد [٢] . انتهى .

و في المصباح : الضرّ : بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل ، إذا فعل به مكروهاً . و أضرّ به يتعدّى بنفسه ثلاثياً ، و بالباء رباعياً . والاسم : الضرر . و قد يطلق على نقص في الأعيان . و ضارّه مضارّة و ضراراً : بمعنى ضره [٣] . انتهى .

و قيل : الضرر : هو الاسم . والضرار : هو المصدر ، فيكون منهياً عن الفعل الذي هو المصدر ، و عن إيصال الضرر الذي هو الاسم [٤] .

أقول : إنّ الوارد في الأحاديث ثلاثة ألفاظ : الضرر ، والضرار ، والإضرار . و تلك الألفاظ الثلاثة و إن كانت مختلفة بحسب المعنى اللغوي ، على ما يستفاد من أكثر كلماتهم ، ولكنه ليس اختلافاً يختلف به الحكم المعلّق عليها ، بل الاختلاف في بعض الأوصاف للمعنى غيرَ متعلّق كثيراً بما تعلّق به الحكم . فإنّ الضرر ـ سواء كان اسماً أو مصدراً ـ يكون مآل المنفي بقوله : «لاضرر» متّحداً ، و يرجع إليه معنى الإضرار .

١ : الصحاح ٢ : ٧١٩ .
٢ : النهاية لابن الأثير ٣ : ٨١ .
٣ : المصباح المنير ٢ : ٣٦٠ .
٤ : نضد القواعد الفقهية : ١٧ ، قوانين الأصول ٢ : ٥٢ ـ ٥٣ ، و انظر لسان العرب ٤ : ٤٨٢ .

و أما الضرار: فهو إن كان بمعنى الضرر كما قيل، فواضح. نعم يختلف في الجملة لو لم يكن بمعناه، بل أُخذت فيه المجازات، أو الاثنينية؛ ولكن الظاهر من الرواية السادسة: عدم اعتبار شيء منهما فيه.

وبالجملة: الأمر في ذلك سهل جدّاً؛ لظهور المعنى.

ثم لايخفى أنّ الضرر ـ كما مرّ ـ خلاف النفع، و هو بحكم العرف واللغة في الأموال: تلفُ شيءٍ من مال شخص، أو من مال نفسه، عيناً كان أو منفعةً، بلامنفعةٍ أو عوضٍ له، و إن كان فعلَ الغير، فهو إتلاف شخص شيئاً من مال شخصٍ أو نفسه.

و بعبارة أُخرى، الضرر: هو إخراج ما في يد شخصٍ من الأعيان أو المنافع بلاعوضٍ له. فكلّ ما كان صرفه و إتلافه لجلب نفعٍ أو عوضٍ حاصل لم يكن ضرراً. والنفع والعوض أعم من أن يكون دينياً أو دنيوياً، في الآخرة أو الدنيا.

والنفع في الأموال: هو حصول زيادة مالية عينية، أو منفعة؛ أو إيصال تلك الزيادة، إذا كان النفع من فعل الغير.

والحاصل: أنّ كلَّ عملٍ أو حكمٍ صدر من أحدٍ في ماله أو في مال غيره: فإمّا لايحصل بسببه تبديلٌ أو تغييرٌ في ماله، أو يحصل، ولكن ما حصل بعوضه ـ من عينٍ أو نفع أُخروي أو دنيوي ـ مما يساويه عرفاً و عادة، فهو ليس مما فيه نفع ولاضرر.

و إن كان ماحصل بإزائه مما يزيد على ما بإزائه بحسب المتعارف، فتلك الزيادة تسمّى نفعاً.

و إن نقص عنه، يسمّى ذلك النقص ضرراً، و كذا إن لم يحصل بإزائه شيء.

و كذا كل عملٍ أو حكمٍ يوجب نقصَ ما في يدِ شخصٍ، من عين أو منفعة، فهو ضرر، أو إضرار و إن لم يكن تصرفاً في ماله. و كل عملٍ أو حكمٍ يوجب حصول شيءٍ عيني أو نفعي له فهو نفع له و إن لم يكن بسبب تصرفٍ في ماله.

و على هذا، فلوكان لأحدٍ متاع، قيمته عشرون ديناراً، فباعه أو باعه غيره بخمسة عشر ديناراً فقد أضرّه. و لو باعه بخمسة و عشرين، فقد أوصل إليه النفع. و لو باعه بعشرين، لم يضرّه و لم ينفعه، إلاّ إذا أراد المالك بيعه، فباعه الغير بهذا المبلغ بلاأُجرة، فإنّ نفس ذلك البيع منفعة حاصلة للمالك من الغير.

و لو منعه مانع عن بيع متاعه، فهو ليس إضراراً، بل منع عن نفع.

و كذا لوكان له ملك ليس له نفع كقناة بائرة، و أراد إصلاحها، و منعه مانع، فإنه مانع عن تحصيل النفع، لا أنّه أضرَّ به. بخلاف ما لوكان له قناة دائرة، فأرسل إليها ماءاً، و خربت لأجله، فإنه ضرر. و كذا لو منعه عن تنقية بئر منها حتى خربت سائر الآبار.

و لو صرف بعض ماله في سبيل اللّه بنيّة القربة، فهو غير ضارٍّ بنفسه؛ لأنّ ما بإزائه من درجات الآخرة أضعاف ما صرف من المال. بخلاف ما لو أعطاه فقيراً، لأجل الرياء و أمثاله، و لم ينفعه نفعاً دنيوياً أيضاً، فإنه قد أضرَّ بنفسه. وهكذا.

البحث الثالث:

قال البدخشي في بيان نفي الضرر والضرار: الضرر والمضارّة ممنوع منه شرعاً. و تحقيق ذلك: أنَّ النفي هاهنا بمعنى النهي، بقرينة أنّ أصل الضرر واقع [1]. انتهى.

أقول: الحديث يحتمل معانٍ ثلاثة:

أحدها: ما ذكره من حمل النفي على النهي، و يكون المراد: تحريم الضرر والضرار.

و ثانيها: أن يكون النفي باقياً على حقيقته، و يكون المعنى: لاضرر ولاضرار مجوّزاً و مشروعاً في دين الإسلام. والحاصل أنّ اللّه تعالى لم يجوّز لعباده و لم يشرّع لهم ضرراً ولاضراراً، و مآل ذلك أيضاً إلى الأول؛ إذ

١. شرح البدخشي «مناهج العقول في شرح منهاج الوصول» ٣: ١٧٢.

مفاده تحريم الضرر.

و ثالثها: أن يكون النفي باقياً على حقيقته، و يكون المراد نفي ماهية الضرر والضرار في دين الإسلام، و يكون المعنى: لاضرر ولاضرار موجوداً، و متحققاً في دين الإسلام، أي: ليس من أحكام دين الإسلام ما يوجب ضرراً أو ضراراً، فكلّ ما كان فيه ضرر، فليس منها.

و محصّله: أنّ اللّه سبحانه لم يرض لعباده بضرر لامن جانبه ولامن جانب بعضهم بعضاً، فكلّ ما كان متضمّناً لضرر، فهو ليس مما يرضى اللّه به، و ليس من أحكامه.

ثم إنّه لاشكّ في أنّ مقتضى أصالة الحقيقة: هو الحمل على المعنى الأخير؛ لأنّ الأول يوجب حمل الأخبار على المعنى الإنشائي، والثاني حمل نفي الجنس الذي هو حقيقة في نفي الحقيقة على نفي الوصف، و كل منهما خلاف الأصل. مع أنّ قوله ﷺ: «في الإسلام» كما في الحديث الأول، لايتلائم مع المعنى الأول أصلاً، فيكون المعنى الثالث متعيّناً.

و أما الضرر الواقع: فهو لايصلح قرينة للأول؛ لأنّ المراد من الضرر الواقع إن كان مطلق الضرر فيكون كذلك، ولكن قرينة المقام، و هو كون النبي ﷺ في مقام بيان أحكام الدين والإسلام، بل خصوص الرواية الأُولى تدل على نفي الضرر والضرار في الإسلام من حيث هو إسلام، و ليس مثل هذا الضرر بواقع.

و إن كان ما قيل من مثل القصاص والديات والتقاصّ و تضمين الغاصب و نحوها، فمع منع كون مثلها ضرراً، بل هي جائزة، للضرر الواقع على الغير، فجوازها ينافي المعنيين الأولين أيضاً. والتوجيه بالتخصص مشترك.

هذا، مع أنّ المعنيين الأولين يختصان بضرر العباد بعضهم بعضاً، مع أنّا نرى الفقهاء يستدلّون بنفي الضرر على الأعم من ذلك، مثلاً يقولون بعدم وجوب الحج مع العلم بالضرر أو ظنه في الطريق، تمسكاً بنفي الضرر، و أمثال ذلك.

فظهر مما ذكر: أنّ الموافق للأصل والأوفق بكلمات القوم: هو المعنى

الثالث، أي: الحمل على نفي ماهية الضرر و وجوده في الإسلام، و يلزمه أنّ كل حكم يتضمن ضرراً أو ضراراً، لم يكن من أحكام الإسلام؛ و إلاّ تحقق الضرر في الإسلام.

والحكم: أعم من الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة، والإباحة. فلايتحقق تحريم، ولاكراهة، ولاوجوب، ولااستحباب ولاإباحة، يستلزم ضرر شخص من الأشخاص، فكلّ ما كان كذلك لايكون حكماً للشارع.

بل يستفاد من تلك الأحاديث: أنّ عدم الضرر، و عدم كون الحكم المتضمن للضرر حكماً شرعيّاً، حكم شرعي يجب اتباعه والأخذ به.

البحث الرابع:

لما كان الضرر والضرار نكرتان منفيّتان، فيفيدان العموم.

فعلى المعنى الأول: يكون النهي عن جميع أفراد الضرر.

و على الثاني: نفي لتجويز كل فرد منه.

و على الثالث: يكون نفياً لوجوده [1] كذلك.

و يكون المعنى: أنه لاضرر مالياً بوجه من الوجوه، ولابدنياً، ولاعرضياً، ولاغير ذلك من المَضارّ، متحققاً في أحكام الشرع، فيدل نفي الضرر على أنّ كل حكم يتضمن أو يستلزم ضرراً أو ضراراً، فهو ليس من أحكام الشرع والإسلام، فلايجب اتباعه.

و من هذا تظهر كيفية الاستدلال في المسائل الفقهية بتلك الأخبار، فإنه يستدل بها على نفي كون ما يوجب ضرراً أو ضراراً حكماً شرعياً، و أما تعيين أصل الحكم فموقوف على دليل آخر.

مثلاً: إذا كانت المبايعة مما يوجب ضرراً على البائع بسبب الغبن، فيحكم

١: في «ج»: نفياً للجنس.

بتلك الأخبار على عدم كون لزوم تلك المبايعة من أحكام الشرع، و أما أنّ الحكم هو خيار البائع، أو فساد المبايعة، أو ضمان المشتري للتفاوت، فهو يحتاج إلى عناية أُخرى.

البحث الخامس:

قد ظهر مما ذكر: أنّ نفي الضرر والضرار في الأحكام الشرعية، من الأُصول والقواعد الثابتة بالأخبار المستفيضة، المعتضدة بعمل الأصحاب، الموافقة للاعتبار، المناسبة للملّة السمحة السهلة، المعاضدة بنفي الحرج والعسر والمشقة، كما ورد في الكتاب [1] والسنة [2]، فهذا أصل من الأُصول كسائر القواعد والأُصول الممهدة، و دليل شرعي يستدل به في موارده.

فإن لم يكن له معارض، فالأمر واضح. و إن كان، بأن يدل دليل آخر على ثبوت حكم شرعي يلزم منه ضرر، فيعمل فيهما بمقتضى التعارض والترجيح.

و قد يعارض نفي الضرر نفسه، بأن يكون الأمر مردّداً بين حكمين يستلزم كل منهما ضرراً على أحد، فالحكم الترجيح إن كان، و إلاّ فالتوقف، أو التخيير.

و لا يخفى أنّ مرادنا من كون نفي الضرر والضرار من الأُصول: أنّه من الأدلة الشرعية، لا أنّه أصل كأصل البراءة والاستصحاب، و أصل الحقيقة، و أمثالها، حتى لا يعارض دليلاً أصلاً.

والتوضيح: أنّهم قد يقولون: إنّ القاعدة الفلانية من قبيل الدليل، دون الأصل، حتى لا يعارض دليلاً [3].

١: و هو قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ الحج ٢٢: ٧٨، و قوله تعالى: ﴿ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له﴾ الأحزاب ٣٣: ٣٨.

٢: الكافي ٣: ٤/ ٢، و ص ٣٣/ ٤، التهذيب ١: ٣٦٣/ ١٠٩٧، الاستبصار ١: ٧٧/ ٢٤٠، الوسائل ١: ٣٢٧ ابواب الوضوء ب ٣٩ ح٥.

٣: في «ح» زيادة: أصلاً.

ومرادهم من الأصل هنا: كل مايثبت، لولا الدليل على خلافه. وبعبارة أُخرى: ما يدل على ثبوت شيء لولا الدليل على خلافه، و من الدليل: ما يدل على ثبوت شيء مطلقاً.

والفرق: أنّ الأول لايعارض دليلاً أصلاً، سواء كان موضوع الدليل أعم من موضوعه مطلقاً، أو من وجه، أو أخص. والثاني: يُعارَض مع الأدلة، و يعمل حين التعارض بما يقتضيه التعادل والتراجيح.

مثلاً قوله عليه السلام: «كل ماء طاهر» دليل على طهارة الماء. فإذا ورد: «كل شيء نجس» يتعارضان، والأول أخص مطلقاً، فيخصص الثاني به.

و إذا ورد: «كل شيء ملاقٍ للنجاسة نجس» يتعارضان بالعموم من وجه، و محل التعارض: الماء الملاقي للنجاسة، فيعمل فيه بمقتضى التراجيح.

و إذا ورد: «كل ماء ملاقٍ للنجاسة نجس» يكون أخص مطلقاً من الأول، فيخصصه.

و أما قوله عليه السلام: «كل ماء لم تعلم نجاسته فهو طاهر» أو «كل ماء طاهر حتى يعلم أنّه نجس» فهو دليل على أصالة طهارة الماء، لا على طهارته، فهو دليل على الأصل[1]، و لايعارض شيئاً من المذكورات، فإنّ كلاًّ منها دليل شرعي عام، شامل للماء مطلقاً، أو الماء الملاقي للنجاسة، فهو يكون معلوم النجاسة، فيكون خارجاً عن مدلول كل ماء لم تعلم نجاسته، و يكون الماء معلوم النجاسة حينئذ.

و يعلم كون شيء من باب الدليل أو الأصل، بكونه مقيّداً بعدم الدليل على خلافه و مطلقاً، فإن كان مقيّداً، فهو من باب الأصل، كأصل البراءة والحقيقة و أمثالهما، فإنّه ليس هناك دليل دالّ على براءة ذمّة كل أحد من التكاليف، و لا على كون كل لفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، بل الثابت: هو براءة الذمة ما لم يعلم الشغل، والاستعمال في الحقيقة ما لم يُعلم التجوّز، ولو كان هناك دليل

١: في «ج»: فهو الأصل.

على أنّ كل لفظ حقيقة مطلقاً، لكان ذلك معارضاً مع قرائن المجازية.

و إن كان مطلقاً فهو الدليل، نحو قوله: «لاضرر و لا ضرار».

فإن قيل: هو أيضاً مقيّد لامحالة بقيد لولا الدليل على خلافه.

قلنا: نعم، ولكن كلّ ما يعارضه أيضاً مقيّد بذلك، فلايمنع هذا القيد من التعارض.

البحث السادس:

قد أشرنا فيما سبق إلى أنّ نفي الضرر والضرار إنّما يصلح دليلاً لنفي الحكم إذا كان موجباً للضرر، و أمّا إثبات حكم و تعيينه فلا، بل التعيين محتاج إلى دليل آخر.

و من هذا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم[1]، من الحكم بضمان الضارّ والمتلف بحديث نفي الضرار، فإنّ عدم كون ما ارتكبه حكماً شرعياً لايدل على الضمان، بل و لا على الجبران مطلقاً، كما قيل[2].

نعم لو قيل: إنّ معنى الحديث: لاضرر بلا جبران، لدلّ على تحقق الجبران، و هو أيضاً لايثبت ضمان الضار، لإمكان الجبران من بيت المال، أو في الآخرة، أو في الدنيا من جانب اللّه سبحانه، بأن يفعل ما ينتفع من استضرّ به بقدر ما استضرّ أو أزيد.

نعم: إذا كان حكم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر، أي كان عدمه موجباً للضرر مطلقاً، و انحصر انتفاء الضرر بثبوت الحكم الفلاني، يحكم بثبوته بدليل نفي الضرر. ولكن الثبوت حينئذ أيضاً ليس بنفي الضرر خاصة، بل به و بالانحصار بذلك. و هذا موجب للتعيين في غير هذا المورد أيضاً، كما إذا كان

١: أنظر الوافية للفاضل التوني: ١٩٣ ـ ١٩٤.

٢: القائل هو المحقق القمي في قوانين الأصول ٢: ٤٨.

هناك احتمالات ثلاثة مثلاً، و كان اثنان منها موجباً للضرر، يحكم بتعيين الثالث لولا دليل آخر غير الأصل على انتفائه. و كذا إذا كان أحدها موجباً للضرر، والآخر منافياً لدليل شرعي آخر غير الأصل، فيحكم بتعيين الثالث إذا لم يكن على نفيه دليل غير الأصل.

و أما الأصل: فهو غير صالح للنفي هناك؛ لأنّ بطلان غيره دليل على ثبوته.

بقي هاهنا أمر آخر: و هو أنّ الضرر ـ كما مر ـ هو ما لم يكن بإزائه عوض، والعوض ـ كما أشرنا إليه ـ يعم الأخروي أيضاً، والعوض الدنيوي مما يمكن درك وجوده أو انتفائه، بخلاف الأُخروي، و على هذا فكيف يمكن فهم أنّ الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لاعوض له، حتى يكون ضرراً؟

و دفعه: أنّ الضرر هو الذي لم يكن بإزائه عوض معلوم أو مظنون، و احتمال العوض لاينفي صدق الضرر، مع أنّ العوض الأُخروي معلوم الانتفاء بالأصل.

فإن قيل: هذا ينفع إذا لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلاً في عموم دليل شرعي، و أما إذا كان داخلاً فيه ـ سيما إذا كان من باب الأوامر و أمثاله ـ يثبت العوض، و يلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عموم[1]، مع أنّه مخالف لكلام القوم.

مثلاً إذا ورد: إذا استطعتم حجّوا، و إذا دخل الوقت صلّوا، يدل بعمومه على الأمر بالحج والصلاة في كل وقت حصلت الاستطاعة أو دخل الوقت وإن تضمّن ضرراً كلياً، والأمر يدل على العوض فلا يكون ضرراً.

قلنا: الأمر تعلّق بالحج والصلاة، و لازمه تحقق الأجر المقابل لماهية الحج والصلاة، المتحقق في حالة عدم الضرر أيضاً؛ و أما حصول عوض في مقابل

١: في «هـ»، «ح»: عمومه.

الضرر و أجر له، فلا دليل عليه.

نعم لو كان نفس الضرر مما أُمر به، يحكم بعدم التعارض، و عدم كونه ضرراً، كما في قوله: «إذا ملكتم النصاب فزكّوا» و أمثاله.

البحث السابع:

تحديد الضرر المنفيّ موكول إلى العرف، أي: ما يسمّى ضرراً عرفاً، فما لايكون كذلك ـ وإن كان فيه نقص شيء كمثقال حنطة ـ لايعدّ ضرراً، و ليس منفيّاً، و لايعارض نفيه أدلّة ثبوت الأحكام، بل الضرر قد يختلف باختلاف الأشخاص و[1] الأموال، والبلاد، والأزمنة، و في الأحكام المتعارضة، مثلاً: إذا كان أحد في الصلاة عند زرع كثير له، و أراد أحد أخذ سنبلة واحدة من زرعه، فلا يقال: إنّه ضرر منفي، فيعارض ﴿لاتبطلوا أعمالكم﴾[2] بخلاف ما لو أخذ نصف مازرعه، وأمثاله.

و على الفقيه ملاحظة ذلك في الموارد. ولكن بعد صدق الضرر عرفاً لايتفاوت قليله و كثيره في كونه منفياً، و كون نفيه معارضاً لأدلّة الأحكام.

و أما ما قيل[3]: من تعيّن أخفّ الضررين عند التعارض، فهو لايستفاد من حديث نفي الضرر؛ فإن كان تقديم أخفّهما قاعدة ثابتة بدليل آخر، أو دلّ عليه دليل في مورد خاص، فيتّبع، وإلاّ فلا وجه له.

البحث الثامن:

من موارد تعارض نفي الضرر مع دليل آخر: ما لو استلزم تصرف أحد في ملكه تضرر الغير، فإنّه يُعارض ما دل على جواز التصرف في المال، مثل قوله ﷺ:

١: في «هـ، ح»: في بدل و.

٢: محمد ٤٧: ٣٣.

٣: القائل هو المحقق القميّ في قوانين الأصول ٢: ٥٠.

«الناس مسلطون على أموالهم»[١] والتعارض بالعموم من وجه، فقد ترجّح أدلّة نفي الضرر بما مر من المعاضدات، و قد يرجّح الثاني.

و قيل: لو استلزم التصرّف في ملكه تضرر الغير، فهل هذا من الضرر المنفي أم لا؟ مقتضى العمومات ذلك، و ما ذكره الأصحاب مثل العلامة في التحرير، في كتاب إحياء الموات، حيث قال: للرجل أن يتصرّف في ملكه وإن استضرّ جاره[٢]، إلى آخر ما قال، فالظاهر: أنّه لاينافي ما ذكرنا، فإنّ المراد من نفي الضرر: نفيه رأساً، فلا يكفي في نفيه انتفاؤه من الخارج[٣] إذا تضرر المالك أيضاً بعدم التصرف، بل هو أولى بالمراعاة.

نعم لو أمكن دفع الضرر عنهما جميعاً، لزم العمل عليه، فترك إضرار الجار لم يُعلم وجوبه مع تضرر نفسه؛ فلاحظ الروايات الواردة في حكاية نخلة سمرة، فإنّ رسول اللّه ﷺ أراد الجمع بين الحقين، بأن يستأذن سمرة في الدخول، أو يبيع نخلته بأعلى القيم، أو نحو ذلك، و لم يرض، فحكم بقلعها و رميها. فإنّ تصرّف سمرة كان في ملكه، ولكن بحيث يتضرر الأنصاري.

فظهر: أنّ التصرف في ملك نفسه إذا أوجب تضرر الجار مع إمكان رفعه بحيث لايحصل ضرر له، منفيّ حرام.

نعم لو كان التصرف بقصد الإضرار، فهو حرام، وإن لم يمكنه رفعه عن جاره بنحو آخر، فهو أحد محتملات حكاية سمرة[٤]. انتهى.

أقول: وجه التردد في كون التصرّف في ملكه، المستلزم لضرر الغير من الضرر المنفي أم لا: أنّ النسبة بين دليل نفي الضرر، و عمومات جواز التصرّف

١: السنن الكبرى ٦: ١٠٠، سنن الدار قطني ٣: ٢٦ حديث ٩١، تذكرة الفقهاء ١: ٤٨٩، عوالي اللآلي ٣: ٢٠٨.

٢: التحرير ٢: ١٣٦.

٣: كذا.

٤: هذا الكلام بطوله للمحقق القمي في قوانين الأصول٢: ٥٠.

في المال عموم من وجه، فيكون أحدهما مخصَّصاً قطعاً، ولكنّه لمّا لم يكن معلوماً، يحصل التردد في عموم كل منهما و شموله للمورد، و مقتضى عمومات نفي الضرر وإن كان نفي ذلك أيضاً، ولكن مقتضى عمومات جواز التصرّف في المال، خلافه.

و كلام العلاّمة في التحرير أعم من أن يكون تصرف الرجل في ملكه لدفع الضرر عن نفسه، أو لجلب النفع، فحمله على الأول والحكم بعدم المنافاة لكون هذا الضرر أيضاً منفياً، لاوجه له، بل يمكن أن يكون كلامه مبنياً على ترجيح عمومات التصرّف، أو إسقاط المتعارضين والرجوع إلى أصالة جواز التصرّف، أو غير ذلك.

و قوله: نعم لو أمكن دفع الضرر عنهما جميعاً لزم العمل عليه، هذا صحيح إذا لم يكن ما يرفع به الضرر عنهما ممّا كان مخالفاً لدليل آخر غير الأصل على ما مرّ، و مع ذلك إذا كان ما يرفع به الضرر متعدداً، يلزم الحكم بالتخيير بين جميع ما ينتفي به الضرر.

و قوله: فإنّ رسول اللّه ﷺ أراد الجمع بين الحقين، الظاهر أنّه تفريع على قوله: نعم لو أمكن دفع الضرر. و على هذا فكان اللازم أن يأمره رسول اللّه ﷺ بالاستئذان أو البيع؛ لأنّه مقتضى لزوم العمل بما يرفع الضرر عنهما دون القلع؛ لأنّه ضرر على سمرة.

و قوله: نعم لو كان التصرّف بقصد الإضرار إلى آخره، فهو كذلك، والإجماع يدل عليه، والأخبار والآيات الواردة في موارد مختلفة تثبته [1].

و منه يظهر: أنّ هذا التصرّف ـ أي بقصد الإضرار ـ خارج عن عمومات جواز التصرّف في الملك، بل مطلق ما كان متعلقاً بهذا القصد، و كان المقصود منه الإضرار، يكون حراماً.

١: في النسخ: مثبته.

و هذا هو السبب في أمر النبي بقلع نخلة سمرة، حيث إنّه ﷺ لما أمره بالاستئذان، أو البيع و لم يقبل، علم ﷺ أنّ قصده من بقاء ملكه هنا ليس إلاّ الإضرار؛ إذ لو كان القصد الانتفاع به، لتحقق بالاستئذان أيضاً، و لذا قال ﷺ: «ما أراك إلاّ رجلاً مضارّاً» أو «إنك رجل مضارّ» و هذا الإبقاء ليس واجباً، فأمر بقلعه.

و أما تضرر سمرة بالقلع، فيمكن أن يكون هذا بخصوصه خارجاً عن الضرر المنفي بالعموم، لوجهٍ خاص فيه، فإنّ العمومات تُخصَّص بتخصيص الرسول ﷺ، سيما مع ما ظهر من سمرة من عدم قبول نخيلات الجنة بعوض هذا النخل، المنبىء عن نفاقه، أو عدم اعتقاده، فتأمل.

البحث التاسع:

قيل في تحقيق (نفي العسر والحرج) و (نفي الضرر) ما عبارته ذلك بعد التلخيص و حذف بعض الزوائد: إنّ معنى نفي العسر والحرج والضرر في كلام اللّه و رسوله و خلفائه، أما في الأوّلين: فهو أنّه تعالى لايرضى للعباد بالعسر والحرج، و لايجعل عليهم ما يوجبهما. و أما في الضرر: فهو أنّه تعالى أيضاً لايفعل ما يضرّ العباد به، أو لايرضى بإضرار بعض عِباده بعضاً، فيجوز لمن يتضرر دفع الضرر عن نفسه، و لايجب تحمله عن الضارّ؛ و يحرم على الضار إيصال الضرر. و يمكن إجراء المعنيين في العسر والحرج أيضاً.

و قد تداول الاستدلال في جميع تلك الموارد: آما في عدم إضرار اللّه تعالى بعباده، كما في وضْعِ المؤن في الزكاة، و أما في عدم جواز إضرار العباد بعضهم بعضاً فكثير. و كذلك العسر والحرج.

أما المنفي عن فعله تعالى: كما في القعود في الصلاة والإفطار في الصوم للمريض. و أما عن فعل الغير: فكما في تكليف الوالدين ما يوجب الحرج على الولد.

ثم إنّ تلك المـذكورات، إما تَرِدُ على التكاليف الثابت نوعها، أو على نفس التكليف، فتنفيه رأساً.

ثم الإشكال في هذا المقام من وجهين:

الأول: أنّ نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يُجامع ما نشاهد من التكليف بالجهاد، والحج، والصيام في الأيام الحارة، والجهاد الأكبر، و أمثالها؟

والثاني: أنّا نرى الشارع لـم يرضَ لنا في بعض التكاليف بأدنى مشقة، كما نشاهد في أبواب التيمم. و نرى عدم السقوط في كثير منها بأكثر من ذلك.

و كذلك الكلام في الضرر المنفي، فإنا نرى التكليف بالخمس، والزكاة، و صرف المال في الحج، و في إنفاق الوالدين، و غيرهما، مع ما فيه من الضرر، و كذا نرى عدم الرضى بالضرر فيما هو أقل من ذلك.

والذي يقتضيه النظر بعد القطع بأنّ التكاليف الشاقّة والمَضارّالكثيرة واردة في الشريعة: أنّ المراد بنفي العسر والحرج والضرر: نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكاليف الثابتة بالنسبة إلى طاقة أوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر، الذي هو معيار مطلقات [١] التكاليف. بل هي منفية من الأصل إلاّفيما ثبت، و بقدر ما ثبت.

والحاصل أنّا نقول: إنّ المراد أنّ اللّه تعالى لايُريد بعباده العسرَ، والحرج، والضرر، إلاّمن جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف [٢] الأوساط، و هم الأغلبون، فالباقي منفي، سواء لم يثبت أصله أصلاً، أو ثبت، ولكن على نهج لايستلزم هذه الزيادة.

ثم إنّ ذلك النفي: إما من جهة تنصيص الشارع، كما في كثير من أبواب الفقه من العبادات، و غيرها، كالقصر في السفر والخوف في الصلاة، والإفطار في الصوم، و نحو ذلك. و إما من جهة التعميم، كجواز العمل بالاجتهاد للغير

١: في «ج»: مطلق.

٢: في «هـ»: المتعارف.

المقصّر في الجزئيات، كالوقت، والقبلة و نحوها؛ أو الكليات، كالأحكام الشرعية للعلماء[1] . انتهى.

أقول: لا كلام لنا هنا فيما ذكره لتحقيق نفي العسر والحرج، وإنّما هو يأتي في عائدة أُخرى.

و إنّما الكلام هنا معه فيما ذكره لدفع الإشكال عن نفي الضرر، فإنّ الكلام فيه: في أصل الإشكال، و في دفعه معاً.

أما الأول: فلما ذكرنا سابقاً، من أنّ صدق الضرر عرفاً إنّما هو إذا كان النقصان مما لم يثبت بإزائه عوضٌ مقصود للعقلاء يُساويه مطلقاً. و أمّا مع ثبوت ذلك بإزائه، فلا يصدق الضرر أصلاً، سيما إذا كان ما بإزائه أضعافاً كثيرة له، و خيراً منه بكثير.

و لاشك أنّ كل ما أمر به من التكاليف الموجبة لنقصٍ في المال، من الخمس، والزكاة، والحج، والصدقة، والإنفاق على العيال، و أمثالها، مما يثبت بإزائها أضعاف كثيرة في الآخرة، و ﴿من ذا الذي يقرض اللّه قرضاً حسناً فيضاعفه﴾[2] و ﴿و لاينفقون نفقة صغيرة و لا كبيرة﴾[3] الآية و ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل اللّه كَمَثَل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سُنبلة مائة حبة واللّه يضاعف لمن يشاء﴾[4]. بل في كثير منها وعدَ العوض في الدنيا أيضاً، و كيف يكون مثل ذلك ضرراً إلاّ عند من لايؤمن باللّه و لا باليوم الآخر.

و لو قال رجل يُظن صدق وعده: إنّ من أعطى عبدي شيئاً أُعوّضه ضعفه، فأعطى رجل عبده، لايقال: إنّه أضرّ بنفسه؛ فكيف في حق من لا خُلف لوعده،

١: قوانين الأصول ٢: ٤٧.

٢: البقرة ٢: ٢٤٥، الحديد ٥٧: ١١.

٣: التوبة ٩: ١٢١، و تمامها: ﴿و لايقطعون وادياً إلاّ كتب لهم ليجزيهم اللّه أحسن ما كانوا يعملون﴾.

٤: البقرة ٢: ٢٦١.

و لاكذب في قوله؟!

نعم إنّما يصح الاستشكال: فيما لم يكن بإزائه ثواب دنيوي أو أُخروي، و لم يكن لجبر نقصٍ آخر، كالقصاص و دية الجنايات و أمثالها لو وجد مثله في الشريعة، كضرب الدية على العاقلة على ما يتوهم. فإن وجد مثله، فلا إشكال أيضاً؛ لأنّه يكون من باب التخصيص، فإنه كما لاإشكال في تخصيص سائر العمومات، حتى قيل: ما من عام إلاّو قد خص، فكذا هنا.

و هذا وإن كان جارياً في جميع التكاليف، مثل الزكاة والخمس والإنفاق و أمثالها لو قلنا بكونها ضرراً، ولكن هذا التخصيص الكثير مع هذا التأكيد في نفي الضرر والضرار، بعيد غاية البعد.

و أما الثاني: فلأنّه على ما ذكرهُ في دفعِ الإشكال: تكون قاعدة نفي الضرر من باب أصل البراءة، دون الدليل، فلا تعارض دليلاً أصلاً؛ إذ يكون نفي الضرر مقيّداً بغير التكاليف الثابتة، و يكون موضوع الضرر المنفي: ما هو زائد عن أصل طبائع التكاليف، فكل تكليف ثبت بالخصوص، أو العموم، أو الإطلاق، أو التقييد، يكون خارجاً عنه، فكلّ ما كان عليه دليل عامّ، أو خاصّ، لاتعارضه قاعدة نفي الضرر.

و هذا منافٍ لاستدلالات الفقهاء، بل لما صرّح به هذا القائل.

إلاّأن يقال: إنّ مراده ليس أنّ نفي الضرر مقيّد في نفسه بهذا القيد العام، حتى يكون من قبيل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي، و لاتكليف إلاّبعد البيان، بل مراده: أنّه بعد ملاحظة عمومات التكاليف و خصوصاتها، و ملاحظة معارضاتها [1] مع قاعدة نفي الضرر، و إعمال القواعد الترجيحية، و إخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الضارة، يقيّد حديث نفي

١: في «ب»: معارضتها.

الضرر والضرار بغير هذه المخرجات، فافهم.

البحث العاشر:

ما يكون جبراً لضررٍ واقع من شخص على غيره من الإلزامات، فهل هو ضرر أم لا؟ و تظهر الفائدة عند التعارض، كما إذا أتلف شخص مال غيره، فلو لم نقل بكون إلزام المثل أو القيمة ضرراً، يحكم بلزوم المثل أو القيمة على المتلف بلا معارض. و لو قلنا بكونه أيضاً ضرراً، يحصل التعارض بين الضررين.

والتحقيق: أنّ الإلزامات على قسمين:

أحدهما: ما هو موجب لزوال الضرر المتحقق أوّلاً، كإعطاء المثل، أو القيمة، فإنّ معه لايكون ضرر على من تلف ماله.

و ثانيهما: ما ليس كذلك، كقصاص الجنايات و أمثالها، فإنه عقوبة على المضرّ، لاجبرٌ لضرر من حصلَ عليه الضرر.

فما كان من الأول لايعدُّ ضرراً؛ لأن بإلزامه يندفع الضرر عن صاحب المال، فيخرج المتلف ببذله عن كونه مضرّاً، و هو نفع عظيم؛ لأنّ الإضرار فعل محرّم موجب للعقاب، و قد وقع النهي عنه في الأخبار، و مثل ذلك ليس ضرراً، بل دفع ضرر عظيم عن نفسه بأمر يسير.

و ما كان من الثاني يكون ضرراً؛ لأنّه لايدفع الضرر الأول، فلا يحكم بثبوته بمحض الإضرار، بل لابد من دليل آخر.

البحث الحادي عشر:

لافرق في نفي الضرر والضرار، و نفي كونهما من الأحكام الشرعية: بين ما إذا أذن به من يحصل عليه الضرر أم لا، رضي بالضرر أم لم يرض، لعموم الأخبار.

فلا يفيد إذن صاحب المال مثلاً في إتلافه في إباحة الإتلاف، و لا في نفي

الإلزام بالمثل أو القيمة فيما أوجبه الضرر، لصدق الضرر إلاّ فيما حصل بسببه نفع دنيوي أو أُخروي، كالضيافة و أمثالها، فإنّه ليس ضرراً حقيقة.

نعم لو دل دليل من إجماع أو نص، على عدم الإلزام بالمثل أو القيمة، أو تجويز الضرر مع الإذن في موضع خاص أو مطلقاً، يكون ذلك خارجاً بالدليل.

عائدة (٥)
في بيان معنى لفظ «البأس» في الأخبار

قد كثُر ذكرُ لفظ «الباس» في الأخبار، كقولهم: لاباس بكذا، و كقولهم: إن كان كذا فلا بأس فيه، و هو يدل بالمفهوم على أنّه إن لم يكن كذا، ففيه بأس، فهل تثبت به الحرمة، أو الأعم منها و من الكراهة؟

و كذا الثابت من المنطوق: هل هو الإباحة، أو الجواز الشامل للكراهة أيضا؟

والظاهر في الأول: الأول، و في الثاني: الثاني؛ لأنّ الباس: هو العذاب، والشدة، والخوف؛ و شيء منها لايكون إلاّفي الحرام. قال اللّه سبحانه: ﴿فلمّا أحسّوا بأسنا إذا هم منها يركضون﴾ [1].

قال ابوعلي في مجمع البيان: أي: فلما أدركوا بحواسّهم بأسنا أي: عذابنا [2].

و قال البيضاوي: فلما أدركوا شدّة عذابنا [3]. و كذا في الصافي [4].

١: الأنبياء ٢١: ١٢.
٢: مجمع البيان ٧: ٤١.
٣: أنوار التنزيل و أسرار التاويل ٤: ٣٦.
٤: تفسير الصافي ٣: ٣٣٢.

و قال [١] في شرح قوله سبحانه: ﴿و لايأتون البأس إلاّقليلا﴾ [٢] : البأس: الحرب، و أصله: الشدّة.

و في الصافي في تفسير قوله سبحانه: ﴿و حين البأس﴾ [٣]: عند شدّة القتال [٤].

و قال الجوهري: البأس: العذاب، والبأس: الشدة في الحرب [٥].

و قال في النهاية الأثيرية: بَؤُس يَبؤسُ ـ بالضم فيهما ـ بأساً: إذا اشتدّ حزنه قال: و منه حديث علي: «كنّا إذا اشتدّ البأس اتّقينا برسول اللّه ﷺ» يريد الخوف، و لايكون إلاّمع الشدة [٦].

و قال في القاموس: البأس: العذاب والشدة في الحرب. إلى أن قال: والبأساء والأبؤُس: الداهية، و منه عسى الغوير أبؤساً، أي: داهية. والبئيس، كفعيل: الشديد [٧].

و قال الطريحي في مجمع البحرين: البأس: الشدة في الحرب، والبأس: العذاب. و منه قوله تعالى: ﴿لما رأوا بأسنا﴾ [٨] أي: عذابنا. و قال أيضاً: البأس: الخضوع والخوف. و قال: و قد تكرر في الحديث: لابأس بذلك، و معناه: الإباحة والجواز [٩] . انتهى.

و عطفه الجواز على الإباحة لايخلو عن شيء، و يمكن أن يكون مراده: أنّه يستعمل نفي البأس في الموضعين، حيث إن العذاب منفي في

١: يعني: أباعلي، أُنظر مجمع البيان ٨: ٣٤٦.
٢: الأحزاب ٣٣: ١٨.
٣: البقرة ٢: ١٧٧.
٤: تفسير الصافي ١: ١٩٦.
٥: الصحاح ٣: ٩٠٦.
٦: النهاية ١: ٨٩.
٧: القاموس ٢: ٢٠٦. ولكن فيه وفي «هـ»: البياس كفيعل، الشديد.
٨: المؤمن (غافر) ٤٠: ٨٥.
٩: مجمع البحرين ٤: ٥٠، ٥١.

المباح والجائز معاً. فقولهم: لابأس بذلك؛ يستعمل في المباح، و يستعمل في الجائز.

والمراد من استعماله في المباح، ليس أنّ المراد من نفي البأس: الإباحة، بل المراد: أنّه أُستعمل في المورد المباح، فالمراد في الموضعين نفي العذاب، و أمّا تساوي الطرفين فيعلم من الخارج.

و مما يؤيّد أنّ المراد من نفيه نفي الحرمة، و من إثباته إثباتها: نفي[١] البأس في الأخبار عما يكره قطعاً، كما في الاستحطاط بعد الصيغة، فإنه مكروه نصاً و إجماعاً؛ و مع ذلك، نفى عنه البأس في الأخبار، كما في رواية معلّى بن خنيس: الرجل يشتري المتاع ثم يستوضع، قال: «لابأس»[٢].

و رواية يونس بن يعقوب: الرجل يشتري من الرجل المبيع[٣] فيستوهبه بعد الشراء من غير أن يحمله على الكره، قال: «لابأس به»[٤].

و في الذبح في الليل؛ فإنه مكروه بصريح الروايات[٥]، و نفى عنه البأس في صحيحة البزنطي، قال: سألت الرضا عليه السلام عن طروق الطير بالليل في و كرها، فقال: «لابأس بذلك»[٦]. و مثلها صحيحة صفوان[٧].

و في الصلاة في بيت الحمّام إذا كان طاهراً، مع تحقق الكراهة فيه، كما في مرسلة الفقيه، عن علي بن جعفر، أنّه سأل أخاه عن الصلاة في بيت الحمّام،

١: في «ج»: أنّه قد ينفى.
٢: التهذيب ٧: ٢٣٣/ ١٠١٨، الاستبصار ٣: ٧٣/ ٢٤٤، الوسائل ١٢: ٣٣٣ ابواب آداب التجارة ب ٤٤ ح٣.
٣: في «ج»: المتاع، و في «ب» والمصادر: البيع.
٤: الفقيه ٣: ١٤٦/ ٦٤٥، الوسائل ١٢: ٣٣٤ أبواب آداب التجارة ب ٤٤ ح٧.
٥: الكافي ٦: ٢٣٦/ ٢و٣، التهذيب ٩: ٦٠/ ٢٥٤، الوسائل ١٦: ٣٣٥ ابواب الذبائح ب٢١ ح١و٢.
٦ و ٧: التهذيب ٩: ١٤/ ٥٣، ٥٤، الاستبصار ٤: ٦٥/ ٢٣٢، الكافي ٦: ٢١٥/ ١، الوسائل ١٦: ٢٩٠ ابواب الصيد ب ٢٩ ح١، و نذكّر: ان هاتين الروايتين تنفيان الباس عن الصيد في الليل، والمكروه في مفروض المسالة هو الذبح في الليل.

قال: «إذا كان الموضع نظيفاً، فلا بأس» [1] إلى غير ذلك. و هذا هو المستفاد من كلام [2] الفقهاء أيضاً.

قال ابن إدريس في السرائر: و لا بأس ببيع الخشب ممن يتخذه ملاهي، و كذلك بيع العنب ممن يجعله خمراً، فإنه مكروه، و ليس بحرام [3]، و غير ذلك.

ثم إنّ هذا مقتضى معناه الحقيقي، و قد يستعمل في غيره بضرب من المجاز، كما في المكروه، فإنه قد ورد في بعض الأحاديث: إثبات البأس للمكروه، فيكون مجازاً، و لا يصار إليه إلّا مع قرينة دالّة عليه.

١: الفقيه ١: ٧٢٧/١٥٦، الوسائل ٣: ٤٦٦ أبواب مكان المصلي ب ٣٤ ح ١.

٢: في «ج»: كلمات.

٣: السرائر ٢: ٣٢٧.

عائدة (٦)
في مقدمة الحرام

مقدمة الحرام إن كانت سبباً له، فهو حرام و معصية، كما ثبت في الأصول، كوضع النار على يد زيد، بعد النهي عن إحراقها، فلا يجوز له وضعها عليها مطلقاً.

وإن كانت شرطاً له، فإن لم يكن قصْدُه من فعله التوصل إلى المحرّم، فلاشك في عدم حرمته، و عدم كونه معصية، كما إذا أوقد ناراً في المثال، أو اشترى فحماً أو حطباً، أو سافر إلى بلدة فيها مَن نُهي عن قتله، أو فيها فاحشة، أو خمر[١]، إلى غير ذلك، من غير أن يريد بهذه الأمور[٢] التوصل إلى الحرام.

وإن قصد من فعله التوصل إلى المحرم، كأن يسافر إلى البلدة المذكورة لأجل قتل الرجل، أو شرب الخمر، و نحوهما، فالظاهر كون هذا الفعل معصية و حراماً.

فلو سافر بهذا القصد، و حصل له مانع عن فعل أصل الحرام، و لم يفعله، يكون آثماً بأصل السفر، عاصياً به، مستحقاً للعقاب لأجله، بل لو فعل المحرم،

١ : باعتبار أن الحضور في ذلك البلد مقدمة للقتل او للزنا او شرب الخمر.
٢ : يعني: إيقاد النار، و شراء الفحم أو الحطب، والسفر.

يكون[١] العقاب والإثم لأجلهما.

و يتفرع عليه أيضاً: حرمة المعاونة على هذه المقدمة إذا فعلت بقصد التوصل وإن لم يعلم أنّه يحصل له التوصل، و يتم ما قصده و أراده.

و ممّن صرّح بالحرمة الشهيد في قواعده، قال: إذا تطيّبت المرأة لغير الزوج، فعلت حراماً فاحشاً، و كذا إذا خرجت متطيّبة للتعرض للفجور، أو مقدماته، أو قصد الرجل بذينك التودّد إلى النساء المحرّمات[٢]. انتهى، بل الظاهر أنّه لاخلاف لأحد في ذلك.

و ممّا يدل على كون الفعل بهذا القصد حراماً موجباً للإثم: أنّ فاعله حين فعله، يعدّ عاصياً لأجله في العرف، و كل عصيان حرام آثم فاعله؛ بالإجماع والنصوص.

و يدل عليه أيضاً: أنّه لاشك أنّ فعل مقدمة الحرام بقصد التوصل إليه والإتيان به إطاعة للشيطان، و اتّباع للهوى، و هما محرّمان، أما الأولى: فظاهرة جدّاً، و أما الثانية: فبالإجماع، والكتاب، والسنة المتواترة.

قال اللّه سبحانه: ﴿و لاتتبع الهوى﴾[٣] و قال أيضاً: ﴿و لاتتبعوا الهوى﴾[٤].

و قال ﷺ: «ثلاث مهلكات: شحّ مطاع، و هوى متّبع، و إعجاب المرء بنفسه»[٥]. و في رواية إسماعيل بن جابر، المروية في روضة الكافي، عن أبي عبداللّه عليه السلام، في رسالة طويلة كتبها إلى أصحابه، و أمرهم بمدارستها والعمل بها: «و إياكم أن تشره نفسكم إلى شيء مما حرم اللّه عليكم، فإنّ من انتهك ما حرّم اللّه عليه هاهنا في الدنيا، حال اللّه بينه و بين الجنة و نعيمها» إلى أن قال: «و

١: في النسخ زيادة: له.
٢: القواعد والفوائد ١: ١١٨.
٣: سورة ص٣٨: ٢٦.
٤: النساء ٤: ١٣٥.
٥: المحاسن ١: ٣/٣، الوسائل ١: ٧٧ ابواب مقدمة العبادات ب٢٣ ح١٢.

لاتتبعوا أهواءكم و رأيكم فتضلّوا»[١] .

و في رواية أبي محمد الوابشي ـ الصحيحة ـ عن السرّاد الذي أجمعوا على تصحيح ما يصح عنه، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «احذروا أهواءكم كما تحذرون أعداءكم، فليس شيء أعدى للرجل من اتباع الهوى»[٢] .

و في رواية يحيى بن عقيل: «إني أخاف عليكم اثنتين: اتباع الهوى، و طول الأمل»[٣] .

و يدل على حرمته أيضاً قوله سبحانه: ﴿لايؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾[٤] فإنّ قصد المحرّم من كسب القلوب.

و يدل عليه أيضاً: الأخبار المستفيضة المصرّحة بأنّ «لكل امرئ مانوى»[٥] و أنّ «العمل بالنيّات»[٦] .

و عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما يحشر الناس على نيّاتهم»[٧] .

و قال عليه السلام: «إنما خلد أهل النار في النار؛ لأنّ نياتهم كانت في الدنيا، أن لو خلدوا فيها لعصوا الله تعالى أبداً»[٨] .

و لاشك أنّ فاعل المقدمة بقصد التوصل، يقصد فعل الحرام و ينويه، فيكون حراماً.

١: الكافي ٨: ١/٤ .

٢: الكافي ٢: ١/٣٣٥، الوسائل ١١: ٣٤٦ أبواب جهاد النفس ب٨١ح١ .

٣: الكافي ٢: ٣/٣٣٥، الخصال ١: ٦٣٦/٥١ .

٤: البقرة ٢: ٢٢٥ .

٥و٦: التهذيب ٤: ٥١٨/١٨٦، امالي الطوسي ٢: ٢٣١، البحار ٦٧: ٢١٢ باب النيّة ح٣٨، الوسائل ١: ٣٤ أبواب مقدمات العبادات ب٥ ح٦، ١٠، عوالي اللآلي ٢: ١٩/١١، و ص٧٩/١٩٠، صحيح البخاري ١: ٢، سنن ابي داود ٢: ٢٢٠١/٦٥١، سنن النسائي ٦: ١٥٨ كتاب الطلاق، سنن ابن ماجه ٢: ١٤١٣ح٤٢٢٧ .

٧: المحاسن ١: ٣٢٥/٢٦٢ .

٨: الكافي ٢: ٥/٨٥، المحاسن: ٩٤/٣٣١، العلل: ١/٥٢٣ ب٢٩٩، الوسائل ١: ٣٦أبواب مقدمات العبادات ب٦ ح٤ .

و قال عليه السلام: «لو تزوّج امرأة على صداق، و هو لاينوي أداءه، فهو زان[١]» و «من استدان ديناً، و هو لاينوي قضاءه، فهو سارق»[٢].

و أصرح من الكل ما روي عنه صلى الله عليه و آله أنّه قال: «إذا التقى المسلمان بسيفهما، فالقاتل والمقتول في النار» قيل: يا رسول اللّه، هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: «لأنّه أراد قتل صاحبه»[٣].

ثم بعض هذه الأدلة وإن دلت على ترتّب الإثم والعقاب والمؤاخذة على مجرد القصد وإن لم يؤثّر في الخارج أثراً، و لم يقارنه فعل، إلاّأنّ المستفيضة من الأخبار، بل الإجماع، خصّ ذلك، فيبقى الباقي.

و يدل عليه أيضاً: ما ورد في ذمّ فاعل بعض مقدمات الحرام، و إثبات الإثم له، كلعن غارس الخمر، و حارسها، و عاصرها[٤].

و مثل ما ورد: في أنّ من ذهب إلى باب الظلمة أو السعاية بالمسلم، كان عليه لكل خطوة عقاب كذا و كذا[٥].

و يمكن الاستدلال عليه أيضاً بقوله سبحانه: ﴿و لاتقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن﴾[٦] فإنّ فعل مقدمة الفواحش بقصد التوصل إليها، قرب منها لامحالة، فيكون حراماً.

١: الكافي ٥: ٣٨٣/١و٣، الفقيه ٣: ٢٥٢/ ١٢٠٠، الوسائل ١٥: ٢١ أبواب المهور ب١١ ح١ و٢و٣و٦. والمصنّف (ره) نقل مضمون الأخبار.

٢: الكافي ٥: ٩٩/ ٢، الوسائل ١٣: ٨٦ ابواب الدين والقرض ب٥ح٢.

٣: التهذيب ٦: ١٧٤/ ٣٤٧، علل الشرائع: ٤٦٢ب٢٢٢ح٤، الوسائل ١١: ١١٣ ابواب جهاد العدو ب٦٧ ح١.

٤: الكافي ٦: ٣٩٨/ ١٠و٤٢٩/٤، التهذيب ٩: ١٠٤/ ٤٥١و١١٦/ ٥٠٢، الخصال ٢: ٤٤٤/ ٤١، عقاب الأعمال: ٢٩١/ ١١و٣٣٦ باب يجمع عقوبات الأعمال ح١، الوسائل ١٧: ٣٠٠ أبواب الأشربة المحرمة ب٣٤ ح١، ٢، ٤، ٥.

٥: عقاب الأعمال ٢: ٣٣٧، الوسائل ١٢: ١٣١ ابواب ما يكتسب به ب٤٢ ح١٥، البحار ٧٢: ٣٨٠/ ٤١ و ٣٨١/ ٤٥.

٦: الأنعام ٦: ١٥١.

عائدة (٧)

في حرمة المعاونة على الإثم

قال اللّه سبحانه في سورة المائدة: ﴿و لاتعاونوا على الإثم والعدوان﴾ [١]، و هذه الآية الكريمة تدل على حرمة المعاونة على كل ما كان إثماً و عدواناً.

و استفاضت على تحريمها الروايات، و انعقد عليها إجماع العلماء كافة، و استدل بها [٢] الفقهاء في موارد كثيرة على أحكام عديدة، و لاكلام في ثبوت تحريمها و النهي عنها.

وإنّما الكلام في تعيين ما يكون مساعدة و معاونة على الإثم والعدوان.

و تحقيقه: أنّه لاشك و لاخفاء في أنّه يُشترط في تحقّق الإعانة والمساعدة على الشيء، صدور عمل و فعل من المعاوِن، لهُ مدخلية في تحقّق المعاوَن عليه و حصوله، أو في كماله و تماميته، و نحو ذلك.

وإنّما الخفاء في اشتراط القصد إلى تحقق المعاوَن عليه من ذلك العمل، و كونه مقصوداً و مطلوباً منه انفراداً، أو مع اشتراك شيء آخر، [٣] و في اشتراط تحقق المعاوَن عليه و عدمه، أي ترتبه على فعله، و في اشتراط

١: المائدة ٥: ٢.

٢: في النسخ: عليه.

٣: يعني: انه يقصد تحقق المعاوَن عليه منفرداً، او يقصد تحقّق امرين احدهما المعاون عليه.

العلم بتحقق المعاوَن عليه أو الظن أم لا ، و في اشتراط العلم بمدخلية فعله في تحققه .

أما الأول: فالظاهر اشتراطه ، و معناه : أن يكون مقصود المعاون من فعله ترتّب المعاوَن عليه و حصوله في الخارج ، و يكون ذلك منظوره [١] من فعله (سواء كان على سبيل الانفراد ، أم على الاشتراك ، أي كان هو المقصود والمنظور مع غيره أيضاً)[٢] سواء كانا مستقلين في المقصودية [٣] والعلية أو لا ؛ لأنّ المتبادر من المعاونة والمساعدة ذلك عرفاً ، فإنه لو قيل : أعان زيد عمراً في الأمر الفلاني بجميع أدواته و آلاته ؛ يُفهم منه أنّ مقصود زيد من جميع الأسباب والآلات كان حصول ذلك الأمر .

و لصحة السلب عرفاً ، فإنا نعلم أنّه لو لم يعطِ زيدٌ ثوبه إلى الخياط ليخيطه ، لا يخيطه الخياط ، و لاتتحقق منه خياطة ؛ مع أنّه إذا أعطاه إياه و خاطه ، لايقال : إنّه أعانه على صدور الخياطة ؛ لأنّ غرضه كان صيرورة الثوب مخيطاً ، لاصدور الخياطة منه ، إلاّ إذا كان مقصوده صدور هذه الخياطة منه ، كما إذا كان ثوباً لشخص ، و أراد ثلاثة من الخياطين خياطته [٤] ، فسعى شخص في إعطائه إلى واحد معيّن منهم ، لتصدر الخياطة منه ، فيقال : إنّه أعانه على ذلك .

و لذا ترى أنّه لايقال للدافعين أثوابهم إلى الخياط : إنّهم أعانوه على صنعة الخياطة و تعلُّمها ، مع أنّه لولا دفع أحد ثوبه إليه لم يتعلّم صنعة الخياطة .

و إذا دفع أحدٌ ثياباً متعددة إلى شخص ليخيطها ، و كان غرضه ترغيبه في

١ : اي : مقصوده .
٢ : مابين القوسين ليس في «ب» ، «ح» .
٣ : في «ب» ، «ح» : المقصود به .
٤ : اي : تزاحموا على خياطته .

تعلُّمها و تحسينها [١] و شوقه إليـها، حتى صار ذلك سبباً لتعلّمها، يـقال عرفاً: إنّه أعانه عليها.

و كذا التـاجر لايتَّجر إذا علـم أنّ أحداً لايشتري منه شيئاً أو لايبيعه، فللـبيع والشراء منه مدخلية في تحقّق التجارة منـه، و لايقال للبائعين والمشترين منه: إنّهم معاونـوه على التـجارة، بخلاف مـا لو باع أحد منـه، و اشترى منـه، لترغيبه في التجارة، و تعلّمه لها، فيقال: إنّه أعانه عليها. و كذا سائر الحرف والصناعات.

و كذا نرى أنّه إذا صارت جـماعة أضيافاً على زيد، و اشترى زيد لهـم طعاماً من شخـص، لولا هـم لما اشتـراه، لايقال: إنّهم أعانوه عـلى بيعه، بـخلاف ما إذا كـان مقـصودهـم من صيـرورتهـم أضيـافاً: رواج طـعـامه، و اشتـراء زيـد منـه، فيقال: إنّهم أعانوه؛ و هكذا.

و قد صرّح بذلك الفاضل الأردبيلي في آيات الأحكام، قـال في كتاب الحج منه عـند بيان هـذه الآية: والظاهر أنّ المـراد الإعانة على المـعاصي مع الـقصد، أو على الوجه الذي يقال عرفاً: إنه كذلك.

مثل أن يـطلب الظالـم العصا من شخـص لضرب مظلـوم، فيعطيـه إياها. أو يطلب منه القلم لكتابة ظلم، فيعطيه إياه، و نحو ذلك مما يُعدّ معاونة عرفاً.

فلا يصدق على التاجر الذي يتجر ليحصل غرضه، أنّه معاون للظالم العاشر في أخذ العشور [٢]، و لا على الحاج الذي يـؤخذ منه بعض المال في طريقه ظلماً، و غير ذلك مما لايحصى.

فلا يعلـم صدقها على شـراء من لـم يحرم علـيه شراء السَّلعة مـن الذي يحرم

١: التحسين في اللغة: التزيين، و يـحتمل انه يريد: ترغيبه في ان يتعلّمها، و يحسنها بمعنى يعلمها علماً حسناً، ولكن التحسـين ليس مصدره، و ليس هنالك مصدر يستعمل بذلـك المعنى، **أنظر** لصحاح ٥: ٢٠٩٩، و لسان العرب ١٣: ١١٧، والمنجد: ١٣٤.

٢: عشرت المال عشراً و عشوراً اخذت عشره، و اسم الفاعل عاشر و عشّار، (المصباح المنير ٢: ٤١١) و يريد به هنا الخراج و آخذ الخراج.

عليه البيع، و لا على بيع العنب ممن يعمل خمراً، أو الخشب ممن يعمل صنماً، و لهذا ورد في الروايات الكثيرة الصحيحة جوازه[١]، و عليه الأكثر[٢]، و نحو ذلك مما لايُحصى[٣]. انتهى كلامه رفع مقامه. و هو جيد في غاية الجودة.

و يظهر ذلك أيضاً من المحقق الثاني في حاشيته على الإرشاد[٤]، و كذا من صاحب الكفاية[٥].

و أما الثاني: فالظاهر أيضاً اشتراطه، فإذا فعل أحد عملاً قد يترتب عليه أمر، و يكون له مدخلية في تحقق ذلك الأمر، و لم يترتب عليه ذلك الأمر، فلا يقال: إنّه أعانه على ذلك الأمر، وإن كان مقصوده منه إعانةَ شخصٍ آخَرَ في تحقّق ذلك الأمر و حصوله.

نعم إذا قصد به الإعانة، يصدق أنّه أعانه على مقدماته، أو في السعي فيه، ولكن[٦] حينئذٍ إذا كان ذلك الأمر الذي يريد المعاونة عليه إثماً و محرّماً، يكون ذلك الفعل الذي صدر من المعاون أيضاً إثماً و حراماً، لما علم في العائدة السابقة، كما إذا قلنا بكونه معاونة على الإثم، غاية الأمر: اختلاف جهة الحرمة.

و إذا قلنا: بكون ذلك أيضاً معاونة على المحرّم، يحرم بالاعتبارين.

١: راجع الكافي ٥: ٢/٢٢٦ و ١/٢٣٠ و ٣/٢٣١، ٦، ٨. والتهذيب ٦: ١٠٨٢/٣٧٣ و ٧: ٥٩٠/١٣٤ و ٦٠٣/١٣٦ـ٦٠٤ و١٣٧ و ٦٠٥ و ٦١٠/١٣٨، والاستبصار ٣: ٣٧٠/١٠٥ـ ٧١ و ٣٧٣/١٠٦ـ ٣٧٥، الوسائل ١٢ : ١٢٧ ابواب ما يكتسب به ب٤١ ح١ و ١٦٩ ابواب مايكتسب به ب٥٩.

٢: منهم: الشهيد في الروضة ٣: ٢١١، والكركي في جامع المقاصد ٤: ١٨ و ٧: ١٢٢، والفاضل المقداد في التنقيح الرائع ٢: ٩، والسبزواري في كفاية الاحكام ٨٥، والسيد علي الطباطبائي في رياض المسائل ١: ٥٠٠، والبحراني في الحدائق ١٨: ٢٠٢، والعاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٣٧ـ٣٨، و نقله ايضاً عن الفاضل الميسي.

٣: زبدة البيان في احكام القرآن: ٢٩٧.

٤: قاله عند قول المصنف: (وإجارة المساكن) من كتاب البيع، و هو مخطوط.

٥: كفاية الاحكام للسبزواري: ٨٥.

٦: ليست في «ب».

و على هذا فإذا غرس أحد كرماً بقصد عصر الخمر منه للخمارين، فهو عاصٍ في هذا الغرس آثم مطلقاً، لما مر في العائدة المتقدمة، فلو أثمر، و حصل منه الخمر، و شُرب، يكون معاونة على الإثم أيضاً، و يكون حراماً من هذه الجهه أيضاً، و لو لم يتفق ذلك فيه حتى قلع، لايكون معاونة على إثم، ولكن يكون حراماً لأجل قصده.

و **أما الثالث**: و هو العلم بتحقق المعاوَن عليه و بترتبه على عمله، فهو لايشترط، فإنه لو غرس كرماً بقصد أنّه لو أراد أحد شرب الخمر كان حاضراً، فأثمر، و أُخذ منه الخمر، و شُرب، يكون عمله معاونة على الإثم. وإن لم يؤخذ منه الخمر، لايكون معاونة وإن أثم في غرسه بهذا القصد.

فالمناط في الإثم والحرمة مطلقاً: هو العمل مع القصد، سواء ترتّب عليه ما قصد ترتبه عليه أم لا، و سواء علم أنّه تتحقق النية، أو فَعَلَه بقصد أنّهُ لعلّه يتحقق.

والمناط في المعاونة على الإثم: هو القصد و تحقق المعاوَن عليه معاً، فإذا تحقق، يأثم بالاعتبارين، فلو لم يعلم أنّه يتحقق، فإن فعل بقصد تحققه و تحققَ، يكون معاونة على الإثم. وإن فعل بقصده و لم يتحقق، يكون فاعلاً لقصد المعاونة على الإثم، و لذلك يكون آثماً. وإن فعل لا بقصده، لايكون آثماً، سواء تحقق أم لا.

و من هذا يظهر حال الرابع أيضاً، أي اشتراط العلم بمدخلية عمله في تحقق المعاون عليه أم لا.

و ذلك كما إذا علم أنّ زيداً الظالم يقتل اليوم عمراً ظلماً، فأرسل إليه سيفاً لذلك، مع عدم علمه بأنّه هل يحتاج إلى هذا السيف في قتله، و له مدخلية في تحقق القتل أم لا؟ فإنه يكون آثماً في الإرسال قطعاً، فإن اتفق احتياجه إليه، و ترتب القتل عليه، يكون معاوناً على الإثم أيضاً، و إلاّفلا.

و فرق ذلك مع سابقه: أنّ في السابق يعلم التوقف، ولكن لايعلم تحقق

التوقف، كما إذا علم أنّه لو قتل زيداً لاحتاج إلى هذا السيف، ولكن لم يعلم تحقق القتل، و في ذلك قد يعلم التحقق، ولكن لايعلم التوقف.

ثم إذا أحطت بما ذكرنا تعلم وجه ما ذهب إليه الأكثر: من جواز بيع العنب ممن يعلم أنّه يجعله خمراً ما لم يتفق عليه، و حرمته مع الاتفاق عليه.

أما الأول: فلأنّ المقصود من البيع، و غرض البائع منه، ليس جعل ذلك خمراً، فلا يكون إعانة على الإثم وإن علم أنّه يجعله كذلك.

و ذلك مثل حمل التاجر المتاع إلى بلد للتجارة، مع علمه بأنّ العاشر يأخذ منه العشور، أو بناء شخص داراً لزيد، مع علمه بأنّه يشرب فيه الخمر.

و أما الثاني: فلأنّه مع الاتفاق عليه أو شرطه، يكون البائع بائعاً بقصد الحرام، فيكون آثماً وإن لم يكن لأجل المعاونة على الإثم إن لم يتحقق جعله خمراً.

و من هذا أيضاً يظهر: عدم الحاجة إلى التأويلات البعيدة في الروايات المصرّحة بجواز بيع العنب لمن يعلم أنّه يجعله خمراً[1]، أو الخشب لمن يجعله بربطاً[2]، و إجارة السفينة لمن يحمل الخمر والخنزير[3]، بل تبقى على ظاهرها، و لاضير فيه؛ لعدم كون ذلك إعانة على الإثم، و لامحرّماً ما لم يقصد البائع ببيعه ذلك.

غاية الأمر: أنّ المشتري يفعل حراماً و هو عاقل، عالم، مكلّف، فعليه ترك ذلك الفعل، و لاإثم على البائع ما لم يقصد إثماً بفعله.

و من ذلك أيضاً يظهر: سرّ ما ورد في روايات كثيرة من جواز بيع المتنجس

١: الكافي ٥: ٢٣٠ باب بيع العصير والخمر، والتهذيب ٧: ١٣٤/ ٥٩٠ و ١٣٦/ ٦٠٣ـ٦٠٥ و ١٣٨/ ٦١٠ـ٦١١، والاستبصار ٣: ١٠٥ ب٧٠ بيع العصير العنبي، الوسائل ١٢: ١٦٩ ابواب ما يكتسب به ب ٥٩.

٢: الكافي ٥: ٢٢٦/ ٢، والتهذيب ٦: ٣٧٣/ ١٠٨٢ و ٧: ١٣٤/ ٥٩٠، الوسائل ١٢: ١٢٧ ابواب ما يكتسب به ب ٤١ ح١.

٣: الكافي ٥: ٢٢٧/ ١، والتهذيب ٦: ٣٧٢/ ١٠٧٨ والاستبصار ٣: ٥٥/ ١٨٠، الوسائل ١٢: ١٢٥ ابواب ما يكتسب به ب ٣٩ ح١ ـ ٢.

من الذمي[١]، والميتة لمستحلّ الميتة[٢]، مع كون الكفّار مكلّفين بالفروع، فإنه لاضير في ذلك؛ لأن البائع لم يفعل حراماً.

و يظهر من ذلك أيضاً: عدم حرمة بيع الحرير للرجال، وإن علم أنّهم يلبسونه، إلاّ إذا كان مقصوده من بيعه منهم لبسهم، فإنّ المشتري مأمور بعدم اللبس، فإن لَبسَه يكون عاصياً، و لاإثم على البائع.

و كذلك من يصنع أواني الذهب والفضة، أو يبيعها لمن يعلم أنّه يستعملها. و كذلك من يعطي الأجرة على صنعها، إلاّ إذا قصد به الاستعمال، فيكون آثماً لأجل هذا القصد.

نعم إذا كان صنعها حراماً، فإعطاء الأُجرة لصنعها يكون معاونة على الإثم، و يكون حراماً؛ لأنّ المقصود من إعطاء الأُجرة هو الصنع المحرم. ولكن لم تثبت حرمة صنع أواني الذهب والفضة.

و أما مثل عمل الصور المجسمة الذي ثبتت حرمته، فيكون إعطاء الأُجرة لعملها حراماً، لكونه معاونة على الإثم.

و كذا كل عمل يكون أصل العمل حراماً، يكون الاستئجار له معاونة على الإثم و محرماً. والله العالم.

١: التهذيب ١: ٨٢٠/٢٧٩ الوسائل ٢: ١٠٥٦ أبواب النجاسات ب ٣٨ح٨.

٢: الكافي ٦: ٢٦/١ـ٢، التهذيب ١: ١٣٠٥/٤١٤ و ٩: ٤٧ـ١٩٨/٤٨ـ١٩٩، الاستبصار ١: ٧٦/٢٩ و ٧٧، مسائل علي بن جعفر: ١٠٩ح٢٠، قرب الإسناد: ١٠٣٣/٢٦١، الوسائل ١٢: ٦٧ أبواب مايكتسب به ب٧.



عائدة (٨)
في البيع الغرري

قد تكرر في كلمات الفقهاء الاستدلال على فساد البيع : بكونه غرراً أو استلزامه للغرر ، و تداول تمسكهم به في مظان عديدة . و لابد في تحقيقه من بيان أمرين :

الأول: مأخذ فساد البيع الغرري .

والثاني: معنى الغرر ، و معنى بيع الغرر .

أما الأول، فمأخذه أمران :

الأول: الإجماع ، فإنّ المتتبع لكلمات الفقهاء يراهم بأسرهم مصرّحين بذلك في غير موضع واحد ، بحيث يحصل العلم للفقيه بأنّه حكم الإمام المعصوم ، بل هو المتفق عليه بين الفريقين ، و سيأتي شطر من كلماتهم ، بل في استدلالهم به مطلقاً إشعار بكونه قاعدة مقبولة مسلّمة بين الجميع ، و صرح بعضهم بالإجماع أيضاً .

قال بعض مشايخنا في الإجازة في بطلان ما لو اشترى بحكم أحد المتبايعين : للغرر والجهالة المنهي عنها بالإجماع ، والرواية المتفق عليها بين العلماء كافة[١] .

١ : القائل هو المحقق السيّد علي الطباطبائي في رياض المسائل ١ : ٥١٧ .

و ربما يشعر كلام جمع، منهم الشهيد في موضعين من شرح الإرشاد، كونه ضرورياً.

قال في شرح قول المصنف: «والأثمان تتعين بالتعيين»: قالوا: تعيينها غرر، فيكون منهياً عنه، أما الصغرى فلجواز عدمها أو ظهورها مستحقة لفسخ البيع، و أما الكبرى فظاهرة. و نحوه في مسألة اشتراط بدوّ الصلاح [١].

والثاني: الخبر المروي عن النبي ﷺ: أنّه نهى عن بيع الغرر. ذكره السيّد في الانتصار، و ابن إدريس في السرائر، والعلاّمة في نهج الحق، و مواضع عديدة من التذكرة، و ولده في شرح القواعد، والشيخ المقداد في التنقيح، والشهيد في قواعده، و بعض المتأخرين في شرحه على المفاتيح، والطريحي في مجمع البحرين، والجوهري في صحاحه، و ابن الأثير في نهايته، والحاجبي في مختصره [٢].

و نقل القاضي نور اللّه في إحقاق الحق، عن ابن حزم أنّه قال: والبرهان على (بطلان) [٣] بيع ما لم يعرف برؤية و لاصفة حجة: نهي رسول اللّه ﷺ عن بيع الغرر، و هذا عين الغرر؛ لأنّه لايدري ما اشترى أو باع [٤].

و قد مرّ في كلام بعض مشايخنا: أنّ هذه الرواية متفق عليها بين العلماء كافة، و على هذا فتكون الرواية منجبرة بالشهرة العظيمة، بل الإجماع القطعي، أو

١: غاية المراد: ٩٢،٨٦.

٢: الانتصار: ٢٠٩، السرائر ٢: ٣٢٢، نهج الحق: ٤٧٩، التذكرة ١: ٤٨٥، ٤٨٨، إيضاح الفوائد ١: ٤٢٦، التنقيح الرائع ٢: ٢٨، القواعد والفوائد ٢: ٦١، مجمع البحرين ٣: ٤٢٣، الصحاح ٢: ٧٦٨، النهاية لابن الأثير ٣: ٣٥٥، منتهى الوصول لابن حاجب: ١٢٢؛ و رواه ايضاً في صحيح مسلم ٣: ١١٥٣ ح١٥١٣، وسنن ابي داود ٣: ٦٧٣ ح٣٣٧٦، وسنن النسائي ٧: ٢٦٢ و سنن ابن ماجة ٢: ٧٣٩ ح ٢١٩٤ـ٢١٩٥، و سنن الدارقطني ٣: ١٥ ح٤٦، والموطأ للمالك ٢: ٦٦٤ ح٧٥ ب ٣٤ البيوع، و مسند أحمد ١: ١١٦.

٣: في «ج»، «ب»: صحة.

٤: المحلى لابن حزم ٨: ٣٤٣، و انظر إحقاق الحق: ٤١٨.

الضرورة، فهي مما لاريب في حجيتها، و كونها كالخبر الصحيح، بل أقوى منه.

و **أما الثاني**: أي معنى الغرر، فنبيّنه بعد ذكر مقامين:

المقام الأول: في نقل طائفة من كلام أهل اللغة و غيرهم في معنى تلك المادة:

قال الجوهري في الصحاح، ما عبارته بعد حذف الزوائد: الغُرور: مَكاسر الجلد. الواحد: غَرّ بالفتح. و منه قولهم: طويت الثوب على غَرِّه أي: على كسره الأول.

والغُرّة بالضم: بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم.

و رجل أغرّ: أي شريف.

و فلان غُرّة قومه: أي سيّدهم. و غُرّة كل شيء: أوّله و أكرمه.

والغُرر: ثلاث ليالٍ من أول الشهر. والغرّة: العبد والأمة.

و رجل غرّ بالكسر و غرير: أي غير مجرَّب. و قد غرّ يغِرّ بالكسر غَرَارة. والاسم: الغِرَّة.

و عيش غرير إذا كان لايُفزَّع أهله.

والغِرّة: الغفلة. والغارّ: الغافل. و اغترّه: أي أتاه على غِرّة منه.

و اغترّ بالشيء: أي خُدع به.

والغرر: الخطر، و نهى رسول اللّه ﷺ عن بيع الغرر، و هو مثل بيع السمك في الماء والطير في الهواء.

ابن السكيت: الغَرور: الشيطان. و منه قوله تعالى: ﴿و لايغرّنّكم باللّه الغَرور﴾[1]. والغَرور أيضاً: ما يُتغرغر به من الأدوية. قال: والغُرور، بالضم: ما اغتُرّ به من متاع الدنيا.

والغرار، بالكسر: النوم القليل. و لبث فلان غِرارَ شهر: أي مكث مقدار شهر. و الغِرار: نقصان لبن الناقة.

١: لقمان ٣١: ٣٣، فاطر ٣٥: ٥.

ثم ذكر معاني كثيرة للغرار بكسر المعجمة، فقال: و غَرّه يغُرّه غُروراً: خدعه. يقال: ما غرّك بفلان؟ أي كيف اجترأتَ عليه. و غرّ الطائر أيضاً فرخه، يغره غِراراً: أي زقّه.

والتغرير: حمل النفس على الغرر. و قد غَرّر بنفسه تغريراً و تَغرّة، كما يقال: حلّل تحليلاً و تحلّة. و يقال أيضاً: غررت ثنيّتا الغلام: أي طلعت أولَ ما تطلع.

الأصمعي يقال: غارّت الناقة تُغارّ غراراً: قلّ لبنها.

أبو زيد: غارّت السُوق تُغارّ غِراراً: كسدت. والغَرغَرَة: تردّد الروح في الحلق [١]. انتهى.

و قال صاحب القاموس، ما ملخصه: غَرّه غراً و غُروراً و غِرّةً بالكسر، فهو مغرور و غرير: خدعه و أطمعه بالباطل، فاغترّ هو. والغَرور الدنيا، و ما يُتغرغر به من الأدوية، و ما غرّك؛ أو يُخصّ بالشيطان. و بالضم: الأباطيل جمع غار.

و أنّا غَريرك منه: أي أُحذّركه.

و غرّر بنفسه تغريراً و تَغرّة: عرضها للهلكة. والاسم: الغَرَر محركة.

والغُرّة والغُرغرة بضمها: بياض في الجبهة.

إلى أن قال: غَرّ وجهه يَغَرّ بالفتح غَرراً محركة، و غُرّة بالضم. و غَرَارَةً بالفتح: صار ذا غُرّة و ابيضّ.

والغرّة بالضم: العبد والأمة، و من الشهر ليلة استهلال القمر.

إلى أن قال: والغارّ: الغافل. و اغترّ: غفل. والاسم: الغِرّة بالكسر [٢]. انتهى.

و قال ابن الأثير في النهاية: فيه «أنّه جَعل في الجنين غُرّةً عبداً أو أمة» ثم ذكر

١: الصحاح ٢: ٧٦٧.

٢: القاموس المحيط ٢: ١٠٤.

أحاديث كثيرة ذُكر فيها: الغرة، والغُر بالضم، والغِر بالكسر، والأغر، والغرار، والغرير، والاغترار. و فسر الغرة بالكسر: بالغفلة. والاغترار: بطلب الغفلة. فقال: و فيه «أنه نهى عن بيع الغرر»، و هو ما كان له ظاهر يَغُرّ المشتري، و باطن مجهول.

و قال الأزهري: بيع الغرر: ما كان على غير عُهدة و لاثقة، و تدخل فيه البُيوع التي لايحيط بكُنهها المتبايعان، من كل مجهول. و قد تكرر في الحديث.

و منه حديث مطرِّف: «إنّ لي نفساً واحدة، وإني أكره أن أُغَرِّر بها» أي أحملها على غير ثقة. و به سُمّي الشيطان غروراً؛ لأنه يحمل الإنسان على حجابة مَحابِّه، و وراء ذلك ما يسوء.

و منه حديث الدعاء: «و تعاطى ما نَهيتَ عنه تغريراً» [1] أي: مخاطرة و غفلة عن عاقبة أمره.

و منه الحديث: «لأن أغتَرَّ بهذه الآية و لاأُقاتل، أحبّ إليّ من أن أغترّ بهذه الآية» [2] يريد قوله تعالى: ﴿فقاتلوا التي تبغي﴾ [3] و قوله: ﴿و من يَقتل مؤمناً متعمّداً﴾ [4] المعنى: أن أُخاطر بتركي مقتضى الأمر بالأولى أحبّ إليّ من أن أُخاطر بالدخول تحت الآية الأخرى.

و منه حديث عمر: أيّما رجل بايع آخر، فإنه لايؤمّر واحد منهما تَغِرّة أن يُقتلا [5]. التَغِرّة: مصدر غرّرته، إذا ألقيته في الغرر، و هي من التغرير، كالتَعِلّة من التعليل، و في الكلام مضاف محذوف، تقديره: خوفَ تَغِرّة أن يُقتلا: أي

١: الصحيفة السجادية: دعاء ٣١ (دعاء التوبة) مقطع: ٦.
٢: صحيح البخاري ٦: ٧٨.
٣: الحجرات ٤٩: ٩.
٤: النساء ٤: ٩٣.
٥: صحيح البخاري ٨: ٢١٠.

خوف وقوعهما في القتل [١] . انتهى .

و في مجمع البحرين: و غَرّه غَرّاً و غُروراً و غِرّة بالكسر، فهو مغرور: خدعه و أطمعه بالباطل، فاغتر هو.

إلى أن قال: و في الخبر: نهى رسول اللهﷺعن بيع الغرر، و فسرّ بما يكون له ظاهر يغرّ المشتري، و باطن مجهول، مثل بيع السمك بالماء والطير في الهواء.

إلى أن قال: والتغرير: حمل النفس على الغرور، و هو أن يعرض الرجل نفسه للمهلكة. و منه الحديث: «لايُغرِّر الرجل بنفسه» [٢]. انتهى .

و في مجمع البيان: ﴿ماغرك﴾ يجوز أن يكون من الغر والغرارة، فيكون معناه ما أجهلك و أغفلك عما يراد بك. و يجوز أن يكون من الغرور على غير القياس. و فيه أيضا: والغرور: ظهور أمر يتوهم به جهلاً الأمان من المحذور. يقال: غره غروراً، و أغرّه اغتراراً [٣] .

و فيه: ﴿إن الكافرون إلاّفي غرور﴾ و قيل: معناه ما هم إلاّفي أمر لاحقيقة له [٤] .

و في الصافي: ﴿إن الكافرون إلافي غرور﴾ لامعتمد لهم [٥] . انتهى .

أقول: وإن ظهر من كلماتهم أن الموضوع من تلك المادة ألفاظ عديدة من المصادر المجردة كالغرة، والغرارة، والغرار، والغرور و(الغرغرة)[٦] و غير المجردة: كالتغرير، والمغارة، والتغرّة، والاغترار.

و من الاسماء؛ كالغِرة بالكسر، والغُرة بالضم، والغر، والغرار والغَرور بالفتح، والغُرور بالضم، والغرر محركة، و غير ذلك.

١: النهاية لابن الأثير ٣: ٣٥٣.
٢: مجمع البحرين ٣: ٤٢٢.
٣: مجمع البيان ١٠: ٤٤٨.
٤: مجمع البيان ١٠: ٣٢٨.
٥: تفسير الصافي ٥: ٢٠٣.
٦: في «ح»: الغر و غيره.

ولكن كلها متطابقة على أنّ الغرر: هو الاسم من التغرير الذي معناه التعريض للتهلكة، و أنّ معنى الغرر: هو الخطر.

والخطر المصدري: الإشراف على الهلاك. والمخاطرة: ارتكاب ما فيه خطر و هلاك، أي فيه احتمال راجح أو مساوٍ في التلف والهلاكة، فيكون هو معنى الغرر بتصريح اللغويين من غير معارض، و لايكون مشتركاً.

و وضع[1] ألفاظٍ أُخر متحدة مادةً مع هذا اللفظ لمعان أُخر لايوجب اشتراك هذا اللفظ بعد اختلاف الهيئة و عدم الاشتقاق.

ثم معنى بيع الغرر: بيع يكون أحد العوضين فيه في الخطر، أي في شرف الهلاك و معرض التلف.

المقام الثاني: في ذكر طائفة من كلام الفقهاء في موارد استعمالاتهم لفظ الغرر.

قال الصدوق ـ رحمه اللّه ـ في معاني الأخبار بعد ذكر بيع المنابذة والملامسة و بيع الحصاة: و تفسير الأول بأن يقول الرجل لصاحبه: انبذ إليّ الثوب أو غيره، أو أنبذه إليك، فقد وجب البيع. أو يقول: إذا نبذت الحصاة فقد وجب البيع، و أنّه معنى بيع الحصاة.

والثاني بأن يقول: إذا لمست ثوبي أو لمست ثوبك، فقد وجب البيع، أو أن تلمس المتاع من وراء الثوب و لاتنظر إليه، فيقع البيع على ذلك. و هذه بيوع كان أهل الجاهلية يتبايعونها، فنهى رسول اللّه ﷺ عنها؛ لأنها غرر كلها.

و قال أيضاً: و نهى عليه‌السلام عن بيع حَبَل الحبلة[2]، و معناه ولد ذلك الجنين الذي

١: في «ج»، «ب»: فإن وضع.

٢: راجع صحيح البخاري ٣: ١١٤ كتاب السلم، و صحيح مسلم ٣: ١١٥٣ ح ١٥١٤ كتاب البيوع، و سنن ابي داود ٣: ٦٧٥ ح ٣٣٨٠ كتاب البيوع، و سنن النسائي ٧: ٢٩٣ من البيوع، و سنن ابن ماجة ٢: ٧٤٠ ح ٢١٩٧.

في بطن الناقة. و قال غيره: و هو نتاج النتاج، و ذلك غرر [١]. انتهى.

و قال السيد في الانتصار: و مما انفردت به الإمامية: القول بجواز شراء العبد الآبق مع غيره، و خالف باقي الفقهاء في ذلك، و ذهبوا إلى أنّه لايجوز بيع الآبق على كل حال.

إلى أن قال: و تعويل مخالفينا في منع بيعه على أنه بيع غرر، و أنّ نبينا ﷺ نهى عن بيع الغرر.

إلى أن قال: و هذا ليس بصحيح؛ لأنّ هذا البيع يخرجه من أن يكون غرراً، لانضمام غيره إليه [٢].

و قال الشيخ في الخلاف: إذا قال: اشتريت منك أحد هذين العبدين بكذا، أو أحد هؤلاء العبيد الثلاثة بكذا، لم يصح.

إلى أن قال: دليلنا: أنّ هذا بيع مجهول فيجب أن لايصح. و لأنه بيع غرر لاختلاف قيمتي العبدين [٣].

و قال ابن إدريس في السرائر بعد ذكر حلب بعض اللبن و بيعه مع ما في الضروع، أو يجعل عوض اللبن شيئاً من العروض: والأقوى عندي المنع من ذلك كله، لأنّه غرر، و بيع مجهول، والرسول نهى عن بيع الغرر [٤].

و قال العلاّمة في التذكرة، في ذكر شرائط البيع: القدرة على التسليم، و هو إجماع في صحة البيع، ليخرج البيع عن أن يكون بيع غرر [٥].

و قال فيها أيضاً: لايصح بيع الطير في الهواء، سواء كان مملوكاً أو غيره إجماعاً؛ لأنه في المملوك و غيره غرر، و قد نهى النبي ﷺ عن الغرر [٦].

١: معاني الأخبار: ٢٧٨ و رواه أيضا عنه في الوسائل ١٢: ٢٦٦ أبواب عقد البيع و شروطه ب ١٢ ح ١٣.
٢: الانتصار: ٢٠٩.
٣: الخلاف ٢: ٥٧ مسالة ٣٨ كتاب السلم، ولكن فيه: لاختلاف قيم العبيد. و هو انسب.
٤: السرائر ٢: ٣٢٢.
٥و٦: التذكرة ١: ٤٦٦.

و فيها أيضاً: يجب العلم بالقدر، فالجهل به فيما في الذمة، ثمناً كان أو مثمناً مبطل، إلى أن قال: و به قال الشافعي و أبوحنيفة، للغرر[١].

و يظهر من التحرير: جعل بيع ما ليس عنده أيضاً من بيع الغرر[٢].

و به صرّح أيضاً في التذكرة، قال: و قد نهى رسول اللّه ﷺ عن بيع الغرر، كبيع عسيب الفحل، و بيع ما ليس عنده، و بيع الحمل في بطن أُمّه؛ لنهيه ﷺ، و لأنّه غرر، لعدم العلم بسلامته و صفته؛ و قد يخرج حياً أو ميتاً و لايقدر على تسليمه عقيب العقد[٣].

و فيها أيضاً: و من الغرر: بيع الملاقيح والمضامين[٤].

و فيها أيضاً: و من الغرر جهالة الثمن[٥].

قال ولده في الإيضاح: المبيع إذا كان المقصود منه المطعوم والمشروب إذا لم يكن اختباره مؤدّياً إلى إفساده، هل يصح بيعه من غير اختبار؟ إلى أن قال: اختلف الأصحاب، فقال أبوالصلاح و سلار: لايصح. و قال المصنف: يصح. إلى أن قال: احتج الأولون: بأنّه بيع غرر، و قد نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر[٦].

و قال الشهيد في قواعده: يشترط كون المبيع معلوم العين والقدر والصفة، فلو قال: بعتك عبداً من عبدين، بطل؛ لأنّه غرر[٧].

و قال في شرح الإرشاد، في مسألة تعيّن الأثمان بالتعيين: قالوا: تعيينها غرر فيكون منهياً عنه، أما الصغرى فلجواز عدمها أو ظهورها مستحقة فينفسخ البيع، و أما الكبرى: فظاهرة.

١: التذكرة ١: ٤٦٨، و انظر كتاب الأم للشافعي ١: ٢٦٤، و بدائع الصنائع للكاساني الحنفي ٥: ١٥٦.
٢: التحرير ١: ١٧٨.
٣، ٤: التذكرة ١: ٤٨٥. و قال في ص٤٦٨: لايجوز بيع الملاقيح و هي ما في بطون الأمهات، و لا المضامين و هي ما في أصلاب الفحول من المني.
٥: التذكرة ١: ٤٨٦.
٦: إيضاح الفوائد ١: ٤٢٦، و قول أبي الصلاح في الكافي: ٣٥٤، و سلاّر في المراسم: ١٨٠.
٧: القواعد والفوائد ٢: ٢٣٨.

إلى أن قال: قلت: نمنع الصغرى، فإن الغرر احتمال مجتنب عنه في العرف، بحيث لو تركه وبِّخ عليه، و ما ذكره لايخطر ببال، فضلاً عن اللوم عليه[١].

و قال في بحث سلم الدروس في سلم الرقيق: و لو قدّره بالأشبار، كالخمسة أو الستة، احتمل المنع؛ لإفضائه إلى الغرة[٢].

و قال في بيان شرط القدرة على التسليم عند الأجل: فإن كان وجوده نادراً بطل، وإن أمكن تحصيله لكن بعد مشقة، فالوجه الجواز، لإلزامه به مع إمكانه، و يحتمل المنع لأنّه غرر[٣].

و قال الشهيد الثاني في المسالك، بعد حكمه بعدم لحوق البعير الشارد والفرس العائر بالآبق في البيع مع الضميمة: و على هذا يبطل البيع للغرر[٤].

و قال صاحب التنقيح بعد نقل عدم صحة بيع ما يراد طعمه و ريحه من غير اختبار عن أبي الصلاح والقاضي و سلاّر: «لأنّه مجهول، فهو بيع غرر. و قد نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر[٥].

و قال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد، في بيان صحة بيع الصاع من الصبرة المجهولة الصيعان: و ذلك لأنّ المبيع أمر كلي والأجزاء متساوية، فلا غرر، بخلاف ما لو باع النصف، فانه مع الجهالة لايعلم قدره،

١: غاية المراد: ٩٢.
٢: الدروس: ٣٥٤.
٣: الدروس: ٣٥٧.
٤: المسالك ١: ١٧٤. و عار الفرس: إذا ذهب على وجهه و تباعد عن صاحبه (لسان العرب ٤: ٦٢٢).
٥: التنقيح ٢: ٢٨، و انظر الكافي لأبي الصلاح: ٣٥٤، و نقله عن القاضي في المختلف: ٣٨٩، والمراسم لسلار: ١٨٠.

فيلزم الغرر[١].

و قال أيضاً في بيان تجويز بيع العسل و نحوه: اعتماداً على مقتضى طبعه، إذ ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة، و إلاّ لم يجز بيع الصبرة المرئي بعضها، و لا البيع بالوصف، بل على وجه مخصوص، و نمنع حصوله هنا. و اعلم أنّه ربما فهم من العبارة: أنّه لايشترط مشاهدته أيضاً، والظاهر أنّه لابد من المشاهدة؛ لئلا يلزم الغرر[٢].

إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء، من المتقدمين والمتأخرين، الواردة في موارد مختلفة، و قد ذكرنا شطراً منها ليعلم كون الاستدلال بالغرر من القواعد المسلّمة (بل)[٣] المجمع عليها، و ليظهر موارد الغرر عندهم.

و قد ظهر: أنّ موارده عندهم هو الموافق لمعناه الذي ذكره اللغويون، و هو ما إذا كان المبيع أو الثمن في موضع الخطر، أي: موضع كان محتمل التلف احتمالاً ملتفتاً إليه عرفاً و عادة، فيكون الخطر له[٤] أو لعوضه، حيث يعطى عوضاً عمّا لايوثق به، فيذهب من اليد من غير وصول معوّضه.

و معظم تلك الموارد في مواضع ثلاثة:

أحدها: أن يكون الخطر باعتبار عدم الوثوق بإمكان التسليم، بأن يكون أحد العوضين غير مقدور التسليم، فيكون هو في الخطر، أي: معرض عدم الوصول. أو يكون عوضه الآخر في الخطر، حيث يذهب بلاعوض، فيكون تالفاً.

و منه: ما ذكروه من بطلان بيع الآبق، والطير في الهواء، والسمك في الماء، والمغصوب، و أمثال ذلك.

١: جامع المقاصد ٤: ١٠٥.
٢: جامع المقاصد ٤: ٩٤.
٣: ليست في «ج».
٤: في «هـ» «ح»: الخطر فيه: و في «ج»: فيه الخطر.

و ثانيها: الخطر باعتبار عدم الوثوق بتحقق وجوده، بأن يكون أحدهما غير موثوق بتحققه و خروجه إلى فضاء الوجود على ما هو المقصود من المبايعة، فيكون هو في معرض التلف، أو يكون عوضه كذلك.

و منه: ما ذكروه من بطلان بيع عسيب الفحل، والحمل، و حبل الحبلة، و أمثالها.

و ثالثها: أن يكون الخطر باعتبار الجهل بقدر أحد العوضين، أو جنسه، أو وصفه، فإنه إذا لم يعلم المشتري ذلك يجعل الثمن في موضع الخطر، لجواز أن لايكون المثمن على نحو يقابل ذلك الثمن، فجعل ثمنه في موضوع الخطر، وإن لم يعلم البائع بجعل المثمن في محل الخطر، لجواز أن يكون على نحو لايقابله الثمن المأخوذ.

ولكن يشترط في ذلك أن يكون الاختلاف المحتمل بحيث لايتسامح فيه عرفاً، و لذا لم يلتفتوا إلى ما يتعارف من فضول [1] الكيل، و اختلاف الوصف بما لاتختلف به القيمة عرفاً.

و لذا صرّح الشيخ علي ـ رحمه اللّه ـ على ما مرّ: بأنّه ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة، بل على وجه مخصوص. و مراده ما ذكرنا من كون الاحتمال احتمالاً ملتفتاً إليه عرفاً، والاختلاف اختلافاً غير متسامح به كذلك.

و كذا [2] قال الشهيد: إنّ الغرر احتمال مجتنب عنه عرفاً، بحيث لو تركه وبِّخ عليه [3]. و على هذا: فالجهل الذي ليس كذلك لايسمّى غرراً، فبطلان بيع أحد العبدين إذا فرض تساويهما قيمة ليس لأجل الغرر، و لذا ترى الشيخ ـ كما مرّ ـ استدل على بطلانه بالغرر، لأجل اختلاف قيمتي العبدين، فلولا ذلك [4] يكون

١: في «ب»: نقول.
٢: في «ب»، «ج»: و لذا.
٣: غاية المراد: ٩٢.
٤: في «هـ»، «ب»: كذلك.

البطلان لنفس الجهل ـ كما يأتي ـ لا للغرر.

و كذا إذا كانا مختلفي القيمة، ولكن اشتراه بقيمة الأدون، و كان البائع عالماً، أو بالقيمة الأعلى، و كان المشتري عالماً بالواقع، لم يكن هناك غرر.

و بالجملة: المستفاد من كلام أهل اللغة و استعمالات الفقهاء: أنّ بيع الغرر ما يدخل لأجله أحد العوضين في محل الخطر، بأن لايوثق بوصول العوض أو بوجوده، أو بكونه مما يقابل العوض الآخر.

و ضابطه: ما ذكره الشهيد ـ طاب ثراه ـ في شرح الإرشاد: من تحقق احتمال مجتنب عنه عرفاً، بحيث لو لم يلتفت إليه و تركه بحاله، صار محلاً للتوبيخ واللوم في العرف من جهه تضييع المال [١].

و للشهيد في قواعده كلام يوهم بظاهره مخالفته [٢] في بعض ما ذكر من معنى الغرر [٣]، قال: الغرر ما له ظاهر محبوب، و باطن مكروه، قاله بعضهم [٤]؛ و منه قوله تعالى: ﴿متاع الغرور﴾ [٥].

و شرعاً هو جهل الحصول، و أما المجهول فمعلوم الحصول، مجهول الصفة، و بينهما عموم و خصوص من وجه، لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الآبق إذا كان معلوم الصفة من قبل، أو بالوصف الآن، و وجود الجهل بدون الغرر، كما في المكيل والموزون والمعدود إذا لم يعتبر. و قد يتوغّل في الجهالة، كحجر لايدرى أذهب أم فضة أم نحاس أم صخر [٦]. و يوجدان معاً في العبد الآبق المجهولة صفته.

و يتعلّق الغرر والجهل: تارة بالوجود، كالعبد الآبق، و تارة

١: غاية المراد: ٩٢.
٢: في «هـ»، «ب»: مخالفةً.
٣: في «ج» زيادة: و مورده، و في «ب»: ورده.
٤: هو القاضي عياض كما في الفروق للقرافي ٣: ٢٦٦.
٥: آل عمران ٣: ١٨٥، الحديد ٥٧: ٢٠.
٦: في «ب»: صفر، بدل صخر وفي «هـ» و «ح» حجر.

بالحصول، كالعبد الآبق المعلوم وجوده، والطير في الهواء، و بالجنس بحيث لايدرى ما هو، كسلعة من سلع مختلفة، و بالنوع. كعبد من عبيد، و بالقدر، كالكيل الذي لايعرف قدره، والبيع إلى مبلغ السهم، والتعيين، كثوب من ثوبين مختلفين، و في البقاء، كبيع الثمرة قبل بدوّ الصلاح عند بعض الأصحاب[١].

و لو شرط في العقد أن يبدو الصلاح، لامحالة كان غرراً عند الكل، كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلاً.

والغرر قد يكون بما له مدخل ظاهر في العوضين، و هو ممتنع إجماعاً. و قد يكون بما يتسامح به لقلّته، كأُسّ الجدار و قطن الجبة، و هو معفو عنه إجماعاً، و كذا اشتراط الحمل.

و قد يكون بينهما، و هو محل الخلاف، كالجزاف في مال الإجارة والمضاربة، والثمرة قبل بدوّ الصلاح، والآبق بضميمة[٢]. انتهى.

أقول: ما ذكره من العموم من وجه بين الغرر والجهل، فهو كذلك، لتحقق الأول خاصة في الآبق المعلوم الصفة، والثاني خاصة في بيع أحد العبدين المتساويين قيمة و غرضاً، [٣] و اجتماعهما في الآبق المجهول الصفة.

وكذا ما ذكره من أنّ الغرر يتحقق مع الجهل بالحصول، ولكن ما ذكره من اختصاصه به، و من كونه معناه شرعاً، فغير صحيح.

أما الثاني [٤]: فلعدم ثبوت حقيقة شرعية فيه.

١: كالصدوق في المقنع: ١٣٢، والشيخ في النّهاية: ٤١٥، وابن البرّاج في المهذّب ١: ٣٨٠، وابن حمزة في الوسيلة: ٢٥٠، والمحقق في الشرايع ٢: ٥٢ و أبي الصّلاح في الكافي: ٣٥٦.
٢: القواعد والفوائد ٢: ١٣٧. و فيه: وهو محل الخلاف في مواضع الخلاف ... والآبق بغير ضميمة.
٣: في «ج»: عوضاً.
٤: أي: عدم كون ذلك معناه شرعاً.

و أما الأول [١] : فلأنّه مخالف لكلمات جميع الأصحاب، فارجع إلى ما قدمنا ذكره من موارد استعمالاتهم الغرر و استدلالاتهم به، حتى ما نقلناه عن الشهيد نفسه، حتى من قواعده في موضع آخر [٢].

و إذا كان كذلك، و لم يفهم الاختصاص من معناه اللغوي أيضاً، بل كان مقتضاه التعميم على ما تقدم، فلا وجه للتخصيص؛ بل ذكره لايوافق ما ذكره في هذا الكلام أخيراً أيضاً، من جعله الجزاف في مال الإجارة والمضاربة من الغرر، و كذا أُسّ الحائط و قطن الجبة.

و يمكن توجيه كلامه بأن يقال: إنّ مراده من الجهل بالحصول: عدم الوثوق بحصول ما يقابل الثمن في يده، و على هذا، فما علم وجوده و لم يعلم وصفه الموجب لاختلاف القيمة، لم يوثق بحصول ما يقابل الثمن، و هو المتصف بالوصف الأحسن، فيكون غرراً.

وإن كان ذلك جهلاً من حيث عدم تعيين الوصف أيضاً، فكل جهل بالصفة التي تختلف باختلافها القيمة، يكون جهلاً من جهة عدم التعيين، و غرراً من حيث لايوثق بحصول ما يقابل الثمن.

فمجهول الصفة وإن كان فيه الغرر أيضاً، إلاّ أنّه من جهة عدم الوثوق بحصول ما على الوصف الأحسن.

و على هذا: فما كان مجهول الصفة عند المشتري خاصة، ولكن كانت القيمة التي اشتراه بها مما يقابل الوصف الأدون، لايكون فيه غرر، بل يكون جهلاً خاصة، و هو كذلك، هذا.

و لايخفى: أنّه لايؤثر علم البائع، أو المشتري بكونه في محل الخطر و رضاه به، لأنّ نهي الشارع عام شامل لصورة العلم، و لاعجب أن ينهى الشارع عن الرضا بجعل المال في معرض الخطر، أو شراء ما في معرض الخطر مع العلم به،

١: و هو: عدم اختصاصه بالجهل بالحصول.

٢: القواعد و الفوائد ٢: ٦١.

كما في الإسراف، و إتلاف المال عبثاً.

نعم: إذا لم يكن خطراً، بل علم الواقع و اشتراه بالقيمة الأعلى، أو باعه كذلك، كان صحيحاً؛ لعدم كونه غرراً لغة و عرفاً.

و منع عموم[١] الغرر في الرواية ـ كما يظهر من الشهيد في شرح الإرشاد[٢] ـ مبني على الخلاف في أنّ عموم لفظ الحكاية من الراوي[٣] هل يكفي في إثبات العموم أم لا؟ والحق كفايته في مثل ذلك الموضع، كما بيناه في الأصول[٤].

و كذا لا يؤثر عدم التلف في الواقع، فلو ظهر[٥] بعد المبايعة تساوي الثمن والمثمن، أو القدرة على التسليم لم يفد، لتحقق الغرر، و هو احتمال التلف احتمالاً مجتنباً عنه في العرف حال البيع، فيشمله النهي.

قال الشهيد في قواعده: أما لو باع صبرة بصبرة، فظهر تماثلهما في القدر، متجانسين أو متخالفين، أو تخالفهما متخالفين،و لم يتمانعا، قال الشيخ ـ رحمه اللّه ـ بجوازه، والأقرب منعه، للغرر الظاهر حال العقد[٦].

ثم إذا كان في المبايعة مصلحة أُخرى توجب انتفاء اللوم عرفاً، وإن كان أحد العوضين في محل الخطر، فهل ينتفي الغرر أم لا؟

الظاهر: الثاني؛ لأنّ بيع الغرر المنهي عنه ما دخل لأجله المال في معرض الخطر، و وجود مصلحة أُخرى لايخرجه عن كونه غرراً أو خطراً، فيشمله النهي، إلا إذا كانت تلك المصلحة مما يوجب عدم تلف ذلك

١: اثبتناه من «ب»، «ج».

٢: غاية المراد: ٩٢.

٣: لأنّ الرواية ليست نص كلام النبي صلّى اللّه عليه و آله، و إنما هي: نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن بيع الغرر، و وقع الكلام في استفادة العموم من مثله.

٤: مناهج الأحكام: ١٥٩، الفصل الثاني من المقصد الثالث في السنّة، منهاج: في نقل الحديث بالمعنى.

٥: في «هـ»: فكونه، بدل فلو ظهر، و في «ح»: فلكونه.

٦: القواعد والفوائد ٢: ٢٣٨، و انظر المبسوط ٢: ١١٩.

المال، كما في شراء العبد الآبق لمن كان عليه كفّارة و أراد عتقه، فإنه لا يعدّ غرراً.

فلولا النهي الصريح المطلق في الأخبار عن شراء العبد الآبق بلا ضميمة، لما حكمنا ببطلانه في مثل ذلك الموضع.

ثم إنّ خطر كل شيء بحسبه، فلا تفاوت في شراء عصفور في الهواء بنصف درهم، أو شراء عبد تركي آبق بألف دينار لأنّ خطر كل شيء بحسبه.

هذا، و هل ينتفي الغرر مع ظن عدم التلف، أو يلزم في انتفائه العلم بعدمه و لو عادياً؟.

الظاهر: أنّ الظن إن كان من أمارة معتبرة عرفاً، يكفي في انتفائه، إذ معه لا يسمّى خطراً أو إشرافاً على الهلاك عرفاً، و لا يلام على تركه في العرف.

والحاصل: أنّ الغرر يتحقق مع احتمال التلف احتمالاً يلتفت إليه عادة، فإذا كان الظن بحيث يعتبره أهل العرف، و لا يلتفتون إلى احتمال خلافه، يكون كافياً.

و كذا ينتفي الغرر باشتراط الخيار لولا الوصف الرافع للغرر فيه؛ لعدم صدق الغرر عرفاً، فهوإنّما يكون في البيع اللازم، أو ما شرط فيه الخيار من غير هذه الجهة.

و اعلم أنّ ما ذكر من بطلان بيع الغرر، قاعدة كلية ثابتة من الشارع، و هي كسائر القواعد تقبل التخصيص، فلو ثبت من الشارع تجويزه في موضع خاص، يحكم بالجواز، و على الفقيه الأخذ بالقاعدة، والتفحص عن جزئيات المسائل.

هذا، وقد يدخل كلُّ بيعٍ فيه احتمال عدم تحقق المبايعة، أو تحقق النزاع بين المتبايعين في بيع الغرر. و كذا بيعٌ كان فيه جهالة وإن ثبت من الشرع جوازه، أو وقع الخلاف فيه. و لذا ذكر العلاّمة في التذكرة: بيع الفضولي، والغاصب، و بيع

الشاة المذبوحة، و أمثالها في باب بيع الغرر [١]. و في التحرير ذكر في هذا الباب أيضاً: بيع المكره [٢]. و في دخول بعضها في بيع الغرر خفاء.

و أنت بعد ما ذكرناه من معنى الغرر و موارده، تقدر على معرفة مواضعه، و ما يبطل بسببه و ما لايبطل. واللّه الموفق.

١: التذكرة ١: ٤٨٥ـ ٤٨٨.

٢: التحرير ١: ١٧٨.

عائدة (٩)
في معنى الملكية و المملوكية

الملكية والمملوكيه[1]: صفتان، رابطتان، و جوديتان، نفس الأمريتان، فلا يمكن ثبوتهما إلاّ لموضع متحقق.

فإن ثبّتنا واقعاً، يكفي ثبوت الموضوع في الواقع، و لايلزم فيه الوجود الخارجي، كما إذا قال الشارع: الخمر نجس، و لم يكن حين التكلّم خمر موجوداً في الخارج، أو العنب حلال، و لم يكن العنب موجوداً حينئذ.

فإنّ المراد: إثبات الحليّة والحرمة واقعاً لهاتين الماهيتين الواقعيتين، و مرجعه إلى الحكم: بأنّه لو وجد هذا الموضوع في الخارج، لوجدت فيه تلك الصفة.

فالمتحقق قبل وجود الموضوع في الخارج هو هذا الحكم الشرطي، و محل هذا الحكم هو الموجود الذهني، فحكم عليه بأنّه لو وجد في الخارج، لوجدت معه هذه الصفة فيه خارجاً.

و بعد وجوده توجد فيه الصفة، لأجل جعل الشارع إيجاد هذا الحكم الشرطي لهذا الموجود الذهني على النحو المقرر والشرائط المعلومة، علة و سبباً لتحقق هذا الحكم الخارجي بعد وجود الموضوع فيه.

١ : في الطبعتين الحجريّتين: المالكية.

و هذا هو المـراد من الثبـوت الواقعـي لـلحكـم، بـل موضوعـه؛ و ليس مبنياً على ثبوت المعدومات.

وإن وجدت الصفة في الخارج، فلابد من وجود الموضوع خارجاً أيضاً، لامتناع قيام الموجود بالمعدوم.

و يجب على التقديرين تعيين الموضوع، و امتيازه عن غيره؛ لامتناع قيام الصفة المعيّنة الواقعية أو الخارجية بغير المعيّن؛ إذ غير المعين لاثبوت له و لاوجود، لاخارجاً و لاذهناً.

و أما ما ترى: من ثبوت المطلوبية لأحد الشيئين أو الأشياء في الواجب التخييري، فهي ثابتة لكل منهما أو منها معيّناً؛ لأنّ هذه المطلوبية: هي المطلوبية التخييرية، و هي ثابتة لكل واحد معيّن منها؛ لأنّ معناها: مطلوبية هذا الفرد بخصوصه إن لم يأت بالآخر، و مطلوبية الآخرإن لم يأتِ بالأول، و هذه الصفة ثابتة لكل منهما عيناً.

و كذا ما ترى: من ثبوت مطلوبية هذا بشرط كذا، أو ذاك بشرط كذا في الواجب المشروط، فإنها ثابتة لكل منهما معيّناً؛ لأنّ هذه (المطلوبية هي)[1] المطلوبية المشروطة، و هي ثابتة لكل واحد منهما معيّناً.

و أما المملوكية: فلم يثبت لها في الشريعة هذان القسمان، أي التخييرية و المشروطة، بل الثابت منها ليس إلاّ العينية المنجّزة.

و لازم ذلك: عدم جواز الترديد فيها؛ لامتناع تعلّقها بغير المعيّن في الواقع و نفس الأمر، بل يلزم كون ما يتعلّق به صفة الملكية معيّناً في الواقع و نفس الأمر.

ولكن لايجب كون تعيينه بالجزئية الحقيقية، بل يلزم فيه التعيين، سواء كان موجوداً خارجاً متعيّناً، أي جزئياً حقيقياً، أو ماهية كلية معيّنة ممتازة عن غيرها بفصولها المميزة.

١: اثبتناه من «ب»، «ج».

و على هذا : فلما كان البيع إثبات ملكية شيء للمشتري ، فإن تعلّق بالموجود الخارجي حال البيع ، يجب تعيينه خارجاً كهذا الشيء المعيّن ، وإن تعلّق بالماهية والنوع ، يجب تعيينها في نفسها ، فلا يصح بيع أحد هذين الشيئين ، أو أحد هذين النوعين .

نعم لما كان البائع ماموراً بالإقباض والتسليم ، و هو لايمكن في الماهيات إلاّ بتسليم الفرد ، فيكون تسليم الفرد واجباً عليه في الثاني من باب المقدمة وجوباً تخييرياً .

و لايتوهم : أنّه إذا باع أحد هذين الفردين ، أو أحد هذين النوعين ، يكون موضوع البيع و محل الملكية أمراً كلياً معيّناً ، و هو القدر المشترك بينهما ، فيكون البيع صحيحاً .

لأنّ المراد بهذا القدر المشترك الذي صار موضوعاً للبيع والملكية ، إن كان هو مفهوم أحدهما ، فهو أمر جعلي اعتباري ، و ليس له وجود ، لا في الخارج و لا في الواقع ، فلا يمكن كونه موضوعاً لهذه الصفة الواقعية النفس الأمرية ، و لايمكن للبائع جعله محلاً لهذه الصفة .

وإن كان المراد هو الكلّي الذي يجمعهما ، و هما من الأفراد الواقعية له ، فيلزم عدم لزوم تسليم أحد هذين الفردين ، بل جاز تسليم فرد آخر من أفراد هذا الكلي على فرض وجوده ، كما هو شأن بيع الأنواع والأجناس ، و هو خلاف مقصود المتبايعين ، فتعيّن كون البيع فاسداً .

والتوضيح : أنه كما عرفت لابد للملكية من موضوع ، و هو لابد و أن يكون أمراً واقعياً يمكن تحققه في الخارج . و كما أنّ الأعيان الخارجية والجزئيات الحقيقية أُمور موجودة متأصلة متحققة ، فكذا الكليات ، لابمعنى أنّها موجودة خارجاً بوصف الكلية ، بل على نحو وجود الكليات ، كما بيناه في شرح تجريد الأصول و غيره [1] .

١ : مناهج الأحكام : ٦٦ البحث الأول من البحث الثامن ، منهاج : في المطلوب من الأمر المطلق ... .

فإن كلّ أحدٍ من العوامّ والخواصّ: يعلم أنّ بين أفراد الإنسان مميزات تميّز بعضها عن بعض، و قدراً مشتركا بينها ليس بين فرد منها و بين أفراد البقر والفرس، و صار ذلك الجامع سبباً لحكم كل أحد بمناسبه، و تطابقاً و توافقاً بين تلك الأفراد. ليس بينها و بين أفراد سائر الحيوانات.

و لاشك: أنّ هذا القدر المشترك أمر موجود، إذ يعلم كل أحد أنّ بين تلك الأفراد أمراً وجودياً مميزاً كلا منها عن فرد نوع آخر. و يعلم أنّه مركب من هذا القدر المشترك، ومن المميز، و لايتركب الموجود من الموجود والمعدوم.

ولكن ليس كل لفظ يشبه لفظ الكليات كلياً متحققاً، بل لابد من الوجود الخارجي لو لااعتبار معتبر و انتزاع منتزع [١]، و لاشك أن أحد هذين ليس شيئاً متحققاً بينهما، يتركب كل منهما منه و من أمر آخر، و يكون مميزاً لكل منهما عن سائر الأشياء، بل هو محض جعل و اعتبار.

و قد صرّح بذلك المحقق الشيخ علي في شرح القواعد.

قال رحمه اللّه: قوله: و لو قال: بعتك صاعاً من هذه الصيعان، مما تماثل أجزاؤها، صح، ولو فرق الصيعان و قال: بعتك أحدها، لم يصح.

والفرق بين الصورتين: أنّ المبيع في الثانية واحد من الصيعان المتميزة المشخصة غير معين، فيكون بيعه مشتملاً على الغرر، و في الأُولى المبيع أمر كلي غير متشخص، و لايتميز بنفسه، و يتقوم بكل واحد من صيعان الصبرة، و يؤخذ به.

و مثله: ما لو قسّم الأرباع، و باع ربعاً منها من غير تعيين، و لو باع ربعاً قبل القسمة، صح، و نزل على واحد منها مشاعاً؛ لأنه حينئذ أمر كلي.

فان قلت: المبيع في الأُولى أيضاً أمر كلي.

قلنا: ليس كذلك، بل هو واحد من تلك الصيعان المتشخصة منهم، فهو

١: أي: يجب ان يكون له وجود خارجي مع قطع النظر عن اعتبار الشارع ـ او غيره ـ الوجود له.

بحسب صورة العبارة يشبه الأمر الكلي، و بحسب الواقع جزئي غير متعين و لامعلوم.

والمقتضي لهذا المعنى: هو تفريق الصيعان، و جعل كل واحد برأسه، فصار إطلاق أحدها منزلاً على شخص منها غير معلوم، فصار كبيع أحد الشياة، و أحد العبيد. و لو أنّه قال: بعتك صاعاً من هذه شائعاً في جملتها، لحكمنا بالصحة [١]. انتهى كلامه رفع مقامه.

هذا كله إذا قلنا بوجود الكلي الطبيعي، كما هو الحق المقطوع به، كما أشرنا إليه.

وإن أبيت عنه، و قلت بعدم ثبوت وجوده، فلك أن تقول: إنّا نقطع بعدم ثبوت الملكية لغير ما يمكن تحققه، فلا يحكم بتحققها إلاّ للجزئيات الحقيقية.

نعم، لما ثبت بالإجماع والأخبار في باب السلم، و بيع الصبرة، والغصب، و أمثالها ثبوتها في ما يقال: إنّه كلي، فيقتصر في هذا الحكم على المتيقن. و لم يعلم جواز تعلقها بمثل: أحد هذين الشيئين.

و لايتوهم: أنّ إثبات الكلية في الأمر الكلي يتوقف على وضع الألفاظ الكلية للكلي أيضاً؛ لأنّ تحقق الكلي واقعاً، و إرادته من لفظ لايتوقف على الوضع الحقيقي له.

و ظهر مما ذكرنا: أنّ بيع الكليات و جعلها أثماناً لايوجب جهالة؛ لإمكان إثبات الأحكام لها، و لتعينها واقعاً و ظاهراً.

نعم إذا كان بين أفراد كلي تفاوتاً بيّناً، يجب تعيين الصنف فراراً عن الغرر، دون الجهالة [٢].

و هنا موضع إشتباه كثير لكثير من الفقهاء، فيستدلون على فساد بيع شيء بعبد بجهالة العبد، مع أنّه أمر كلي لاجهالة فيه، كبيعه بدينار مثلاً، فإنه كما أنّه

١: جامع المقاصد ٤: ١٠٣.

٢: في «هـ»: فراراً عن الغرر والجهالة.

لاجهالة في الدينار، كذلك لاجهالة في العبد، فإنّ كلاً منهما أمر كلي واقعي.

نعم لما كان بين أفراد العبد تفاوتاً كثيراً موجباً لحصول الغرر، أوجب فساد البيع، بخلاف الدينار.

و تظهر الفائدة في العقود التي لم يثبت فيها الفساد بالغرر، فإنه لايحكم فيها بالبطلان إذا وقعت على الكليات مطلقاً، إلاّ بدليل.

و لذا ورد في الأخبار صحة صداق عبد، و خادم، و بيت، وأنّه يرجع فيها إلى الوسط [١]. و غلط من ردّ الحديث: بأنه موجب للجهالة [٢]. فإنه لاجهالة فيه، بل فيه الغرر، و لم يثبت فساده في الصداق.

مع أنه على فرض ثبوت فساد الغرر في الصداق أيضاً لايوجب رد الحديث؛ لأنّ إيجاب الغرر للفساد ليس عقلياً كالجهل، بحيث لايمكن التخلف عنه، فيكون ذلك من باب التخصيص.

بل لو كان عقلياً أيضاً كما في الجهل، يمكن التوجيه أيضاً، فنقول: فيما إذا فرض ورود حديث على صحة بيع أحد العبيد، و أنه يرجع إلى أسنّهم أو أصغرهم مثلاً، فإنّ هذا موجب لرفع الجهالة، و يثبت منه أنّ بيع أحد العبيد بيع أسنّهم أو أصغرهم بالشرع، فلا جهالة و لاغرر.

نعم يشكل فيما لو ورد حديث في أنه يصح بيع أحد الأشياء من دون تعيين المرجع في الحديث، واللازم حينئذ الحكم بصحة البيع التخييري أيضاً كالوجوب التخييري.

فيقال: البيع على قسمين: معيّن و مخيّر، والبيع المخيّر: هو ما تعلّق البيع بكل منهما على سبيل التخيير، كما في الواجب التخييري.

١: الكافي ٥: ٣٨١/٧، ٨، التهذيب ٧: ٣٦٦/١٤٨٥ و ٣٧٥/١٥٢٠، الوسائل ١٥: ٣٥ أبواب المهور ب٢٥، ح٢ و ٣.

٢: أُنظر المسالك ١: ٥٣٦، و نهاية المرام للعاملي ١: ٣٦٧، و جامع المقاصد ١٣: ٣٤٣.

ولكـن لما لم يـثبت ذلـك في البـيع ، و هو و أمثـاله أُمور تـوقيفـية ، و ما ثبت جوازه لامعنى لتعـلّقه بغيـر المعيّن عقـلاً ، فيحكـم بفساد بـيع المجهول ، و لـذا قد يحكم بالصحة في بعض العـقود ، كما يقولون في الإجارة إذا آجره : أنه إن خاط كذا فلـه كذا ، و إن خاط كذا فله كـذا ، و مرجعه إلى الإجارة الـتخييرية ، فـالمناط أولاً هو الأصل المتوقف رفعه على التوقيف .

فيقال في البيع مثـلاً : إن الثـابت مـن البيـع هو البـيـع التعييـنـي الـذي هو المتبـادرمنـه و حقيقتــه ، فـإنه ليـس بيـع الشـيء تخيـيـراً بيعــاً فــي الحـقيقــة ، كمــا أن الـواجــب التخيـيـري لـيس بواجـب حقيقــة ، و هو لايمكــن تعلـقه بـالمجهول ، و مــا يمكن تعلقه به في الجملــة و هو البيع التخـييري ، لــم يثبت من الشرع .

ثم بما ذكرنا ظهر : سرّ ما ذكره الفقهاء مـن فساد البيع بجهالة أحد العوضين ، و لكن ذلـك يختص بمـا كان غير مـعيّن في الواقع و عـند المتبـايعين ، كأحـد هذين الشيئين . و أما ما كان معّيناً في الواقع ، مجهولاً عند أحدهما أو كليهما ، فلايثبت فساده بذلك ، بل بدليل آخر .

و توضيحـه : أنّ الجهــالة الـداخلــة في البيــع إمــا تكــون فــي الثـمن أو المثمن ، و علي التقـديرين إما تكون واقعاً ، أي : لايكون المبيع أو المثـمن معيناً في الواقع أيضـاً ، نحو : أحد هذين الشيئين ، حيث إنّ تعيّن كـونه مبيعاً يتـوقف على قصـد المتبـايعين ، و لايمـكن تـعيينه من هـذه الحيثية إلاّ به ، و لاقـصد لـهما عـلى التعيين .

أوتكون ظاهراً ، أي : لايكون مـعلوماً بخصوصه عند المتبـايعين أو أحدهما و إن تعيّن في الواقع ، نحو : بعت ما في هذا الصندوق .

و عـلى الـتقاديـر الأربـعة : إمـا يـكون الجـهـل في المـقـدار ، أو الجنس ، أو الوصف .

و على التقادير : إما يوجب الجهل به الغرر أم لا .

فهذه أربع و عشرون صورة [١].

و يبطل البيع فيما يتضمن الغرر منها بالنهي عن بيع الغرر كما مرّ [٢]، و هو في اثنتي عشر صورة.

و فيما كان الجهل بحسب الواقع مطلقاً؛ لما سبق من توقف ثبوت الملكية على التعيّن في الواقع، و هو في ست صور من الصور الباقية.

و يبطل أيضاً فيما كان بحسب القدر إن كان مما يعلم قدره بالكيل أو الوزن أو العدّ ـ إلاّ بما يتسامح به عادة ـ بالأخبار [٣]، و أكثرها و إن كان وارداً في المثمن، إلاّ أنه يتم في الثمن بعدم القول بالفصل بين الثمن و المثمن بين جميع أصحابنا قطعاً.

و به صرّح العلاّمة في التذكرة أيضاً، قال: لا فرق بين الثمن و المثمن في الفساد بالجزاف عندنا [٤].

و يمكن شمول بعض الأخبار لهما أيضاً كما رواه العلاّمة في التذكرة: من أن النبي ﷺ نهى عن بيع الطعام مجازفة [٥].

و ما في مجمع البحرين: من قولهم عليهم السلام: «لا تشتر لي شيئاً

١: توضيحه: أنّ الجهالة قد تكون في المثمن و قد تكون في الثمن، و كل منهما إما بحسب الظاهر فقط، أو بحسب الظاهر و الواقع، فهذه أربعة أقسام، و كل منها إما في الجنس، أو في الوصف، أو في المقدار، فهذه اثنا عشر قسماً، حاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة، و كل منها إما موجب للغرر أو غير موجب له، فهذه أربع و عشرون قسماً.

٢: في العائدة السابقة فراجع.

٣: أُنظر الكافي ٥: ١٧٩/ ٤ و ١٩٣/ ١، والفقيه ٣: ١٣١/ ٥٧٠ و ١٤١/ ٦١٨ و ١٤٣/ ٦٢٧، والتهذيب ٧: ٣٦/ ١٤٨ و ١٢٢/ ٥٣٠ـ٥٣١، والاستبصار ٣: ١٠٢/ ٣٥٥ـ٣٥٦، وانظر الوسائل ١٢: ٢٥٤ أبواب عقد البيع ب٤.

٤: التذكرة ١: ٤٦٩.

٥: التذكرة ١: ٤٨٥، و رواه أيضاً في دعائم الإسلام ٢: ٤٣/ ١٠٢، وسنن ابن ماجة ٢: ٧٥٠/ ٢٢٢٩ ب٣٨، وصحيح مسلم ٣: ١١٦٠/ ١٥٢٧، وصحيح البخاري ٣: ٩٠، وسنن أبي داود ٣: ٧٦٠ ح٣٤٩٢ـ٣٤٩٩ بتفاوت في الألفاظ.

من مجازف»[1].

و ضعف سندهما بعد الشهرة العظيمة غير ضائر، كتخصيص الأول بالطعام، لعدم الفصل.

وفي رواية حمّاد بن ميسر، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنه كره أن يشتري الثوب بدينار غير درهم؛ لأنه لايدري كم الدينار من الدرهم»[2].

بقيت صورتان أُخريان: و هما ما كان الجهل في الجنس أو الوصف عند المتبايعين أو أحدهما، و لم يكن فيه غرر، وهو في صحة البيع غير مضر.

و قد تلخص مما ذكرنا: أنّ الجهل الداخل في البيع إنما يفسده إذا كان بأحد الوجوه الثلاثة:

الأول: أن يكون بسبب عدم تعيّن المبيع أو الثمن في الواقع.

و الثاني: أن يكون موجباً للغرر.

و الثالث: أن يكون أحد العوضين مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً و لم يتعيّن قدره.

و أما ما سوى ذلك من أقسام الجهل المذكورة؛ فلا دليل على كونه مبطلاً، سواء كان في الجنس أو الوصف، و سواء كان الجنس المجهول حاضراً مشاهداً عند البيع، كبيع جنس حاضر، مردد عند المتبايعين أو أحدهما بين أنه هل هو الهليلج مثلاً أو الأملج[3]، مع فرض تساوي قيمتهما، و كون المشتري طالباً لهما.

١: مجمع البحرين ٥: ٣٢، مادة «جزف»، الكافي ٥: ١/١٥٧، والفقيه ٣: ٣٨٧/١٠٠، و علل الشرايع ٢: ٥٢٦ ب٣٠٨ ح١، الوسائل ١٢: ٣٠٦ أبواب آداب التجارة ب ٢١ ح ٣ و لكن فيه: لاتشترلي من محارف ... .

٢: التهذيب ٧: ٥٠٤/١١٦، الكافي ٥: ٧/١٩٦. الوسائل ١٢: ٣٩٨ ابواب أحكام العقود ب ٢٣ ح ١.

٣: الهليلج: هو الإهليلج، و هو ثمر أصفر و منه أسود و منه كابلي له نفع و يخفظ العقل و يزيل الصداع (مجمع البحرين ٢: ٣٣٦)، و الأملج: هو الذي يسمّونه الطريفل (مجمع البحرين ٢: ٣٣٠).

أو كان مشاهداً قبل البيع ، مثل أن يكون لشخص هليلج و أملج و رآهما أحد ، و تلف واحد منهما ، و لم يعلم المشتري أو مع البائع أيضاً التالف بعينه ، فيشتري الموجود من غير حضوره .

أو لم يكن مشاهداً أصلاً ، بل كان معلوماً بالوصف ، مثل أن يكون هليلج و أملج لزيد ، و ذكرهما بالوصف لعمرو ، و تلف أحدهما و لم يعلم التالف بعينه ، و أُريد بيع الموجود ، فالبيع في الكل صحيح ما لم يكن فيه غرر .

و ما قاله العلاّمة في التذكرة : من أنه لابد من ذكر جنس المبيع أو مشاهدته عند علمائنا أجمع[1] . فهو ـ مع كونه ظاهراً فيما يستلزم الغرر ، حيث يستدلون عليه بأنه لولاه لزم الغرر ـ لايدل على أزيد من لزوم مشاهدته ، أو ذكره بوصفه و لو كان معه غيره أيضاً ، و في كل من الصور الثلاثة يصدق ذكر جنس المبيع أو مشاهدته . هذا مع ما في الإجماع المنقول من الوهن و عدم الحجية .

و قد صرّح نفسه فيه : بأنه لو رأى ثوبين متحدين قدراً و وصفاً و قيمة ، ثم سرق أحدهما ، و لم يعلم المسروق بعينه ، يجوز بيع الباقي و إن لم ير ثانياً[2] .

ثم إن هذا الذي ذكرناه هو القاعدة الكلية . و قد يستفاد من الأخبار في الموارد الجزئية : حكم آخر من الصحة ، أو الفساد ، فيتبع حينئذ . هذا حكم عقد البيع .

و أما سائر العقود المملّكة ، كالإجارة ، و الصلح ، و الهبة ، و أمثالها ، فهي أيضاً كالبيع في البطلان بالجهل إذا كان بحسب الواقع ، أي : كان متعلّق العقد مجهولاً واقعاً ، كالصلح على أحد هذين الشيئين .

و أما في غير تلك الصورة ، فليس حكم سائر العقود حكم البيع كلياً ، بل قد يختلف ، كما في الصلح ، و تحقيقه في جزئيات الفروع .

١ : التذكرة ١ : ٤٦٨.

٢ : التذكرة ١ : ٤٨٩.

عائدة (١٠)
في تعلّق المعاملة بالمعدوم

المعدوم: إما يمتنع وجوده و تحققه فى الخارج، إما بعينه أو بوصفه، فيمتنع بيعه. و منه: بيع أحد هذين الشيئين غير المعين؛ لامتناع وجود غير المعين مع وصف عدم التعيين.

أويمكن تحققه و وجوده، فإن كان يوجب الغرر، فالأصل عدم صحة بيعه على ما مر، و إن لم يوجبه، فالأصل فيه أيضاً عدم الصحة بمقتضى الأخبار الصريحة الدالة على اشتراط المملوكية حال البيع في المبيع [1]. و ما لا وجود له بعد ليس ملكاً حينئذ.

و قد يخرج عن هذا الأصل بدليل، كما في بيع السَّلم، و بيع المعدوم مع الضميمة في بعض الموارد.

فإن قلت: كيف يمكن بيع المعدوم، مع أنّ البيع نقل الملك، و لا ملك إلاّ في الموجود؟

قلت: اللازم في البيع تحقق النقل حال البيع، لاتحقق الملك حينئذ، لجواز نقل الملك المتحقق غداً أو بعد شهر، اليوم؛ كما في نقل المنفعة في الإجارة،

١: أُنظر الوسائل ١٢: ٢٤٨و٢٥٢ أبواب عقدالبيع و شروطه ب١، ٢، ٣.

سيما إذا لم يكن مبدؤها متصلاً بالعقد.

و الحاصل: أنّ البيع نقل الملك إلى الغير بالفعل، سواء كان الملك أيضاً ملكاً فعلياً، أو قُوِيّاً مترقب الحصول.

فيكون معنى بعتك حينئذ: أنّي نقلت الآن الملك الذي يحصل لي بعد مدة كذا إليك بعوض كذا.

ثم بعد تحقق البيع يلزم عليه التحصيل من باب مقدمة التسليم الواجب عليه حين حلول الأجل.

و من هذا يصح بيع ما في الذمة حالاً أيضاً و إن كان موجوداً في الخارج، لكن لا في ملك البائع، كبيع قفيز حنطة إذا لم يملكه البائع، فإنه أيضاً نقل ملك مترقب الحصول أو مقطوع الحصول بقصد البائع.

و هذا أيضاً أمر مخالف لأصل اشتراط الملكية الحالية، خرج عنه بالأخبار و الإجماع.

عائدة (١١)
في معنى الملكية و المالية و مايرادفهما

معنى الملكية و المالية و ما يرادفهما من الألفاظ : معنىً إضافي ، لايتحقق إلاّ مع وجود مالك و متموّل .

و هذا المعنى الإضافي بحكم العرف و التبادر : عبارة عن اختصاص خاص و ربط مخصوص ، معهود بين المالك و المملوك ، و المتموّل و المال ، موجب للاستبداد به ، و الاقتدار على التصرف فيه منفرداً ، وما له ذلك الاختصاص المعهود بالنسبة إلى شخص هو : الملك و المال .

فمعنى الملكية و المالية ، و الملك و المال : معنى عرفي أو لغوي لاتتوقف معرفته على توقيف[1] من الشرع ، و لا على دليل شرعي ، بل يجب فيها الرجوع إلى العرف و اللغة ، كما هو الشأن في سائر الألفاظ التي لم تثبت لها حقائق شرعية .

ولكن ثبوت ذلك[2] الاختصاص و الربط لشيء بالنسبة إلى شخص ، حتى يصدق عليه عرفاً أنه ملكه و ماله لكونه أمراً حادثاً متجدداً ، يتوقف على دليل .

١ : يريد بالتوقيف : البيان و ورود الدليل ، و استعماله بهذا المعنى لايخلو من مسامحة .

٢ : في «هـ» : هذا ، بدل ذلك .

و ذلك : كما أنّ امرأة زيد ـ مثلاً ـ هي في العرف من ثبت أحقية بضعها لزيد وله وطؤها. ولكن لايكفي العرف في ثبوت هذه الأحقية و الجواز، بل لابد من دليل عليه، فمعنى امرأة زيد، معنىً عرفي أو لغوي، ولكن تحقق ذلك المعنىٰ العرفي أو اللغوي يحتاج إلى دليل.

و كذلك وجوب شيء له معنى لغوي و عرفي غير محتاجٍ في معرفة هذا المعنى إلى توقيف من الشرع، ولكن تحقّق الوجوب بالنسبة إلى شخص محتاج إلى التوقيف، وكذلك غيره من الأحكام الشرعية و الوضعية.

و **الحاصل**: أن الملكية من الأحكام الوضعية التي لايحكم بها إلاّ بعد ثبوت الوضع بدليل معتبر.

و من هذا ظهر : أنّ الأصل في الأشياء عدم الملكية، و أنّ كون شيء ملكاً و مالاً مطلقاً أو لأحد أمر مخالف للأصل، محتاج إلى الدليل المثبت له، لابمعنى أنّ حدوث ملكية هذا لذلك الشخص بعد كونه ملكاً لغيره أمر مخالف للأصل، فإنه و إن كان كذلك، بل كان مقطوعاً به، بل ضرورياً، و لكنه غير مقصود لنا هنا، بل هو ليس حدوث الملكية، بل هو حدوث انتقال الملك[١]، بل بمعنى أنّ حدوث ملكية هذا المال بعد عدم كونه ملكاً، و ثبوت اختصاصه بشخص بعد خلوه عن قيد الاختصاص مطلقاً مخالف للأصل، مسبوق بالعدم، فالمراد: أصالة عدم كونه ملكاً. و هذا أيضاً أمر ظاهر جداً لاخفاء فيه.

مع أنه لو قطع النظر عن ذلك، فنقول: المفيد في الفقهيات هو أنّ إثبات ملكية آحاد المكلفين، و إثبات الملكية لكل أحد أمر حادث مخالف للأصل.

و بالجملة: أصالة عدم الملكية بهذا المعنى أمر ظاهر، و عليه بناء الفقهاء، كما يظهر من مباحث: إحياء الموات و الحيازة و الاسترقاق و أمثالها؛ حيث لايحكمون بتملك شيء من المباحات إلاّ بعد وجود دليل عليه.

١ : في «ح»: الملكية.

قال بعض المتأخرين: الأصل عدم تملك شيء من المباحات إلاّ بعد وجود سبب التملك، فإذا وجد السبب يتحقق الملك، و إلاّ فلا؛ لأصالة بقاء إباحته إلى أن يوجد سببه [1] . انتهى.

و هذا الأصل: تارة يكون مع عدم العلم بحكم الشارع بتملك هذا الشيء أصلاً، فيقال: الأصل عدم تملكه، و عدم حكم الشارع بكونه ملكاً لأحد.

و أُخرى: يكون مع العلم بحكم الشارع بأنه يصير ملكاً في الجملة، و شك في سببه: إما بأن يعلم لتملكه سبب، و شك في شيء آخر أنه أيضاً هل هو سبب لتملكه أم لا؟ أو لم يعلم سبب بعينه، و على التقديرين: يحكم بأصالة عدم السببية بلا خلاف [2] .

فليكن هذا الأصل نصب عينيك في كل مقام يحتاج فيه ثبوت حكم على ملكية شيء لأحد، أو عدمها.

و الحاصل: أنّ الأصل في جميع الأشياء عدم كونه ملكاً، و في كل أمر عدم كونه سبباً للتملك، إلاّ إذا دل دليل على تملك شيء معين بسبب خاص، أو حصول التملك في نوع من الأشياء بنوع من الأسباب.

كما أنه ثبت من الشارع: تملك كل شيء فيه انتفاع من الأشياء المباحة التي يجوز لكل أحد التصرف فيها، و ليس عليها يد، بالأخذ و التصرف، دل عليه الإجماع و الأخبار، كصحيحة ابن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من أصاب مالاً أو بعيراً في فلاة من الأرض قد كلّت و قامت و سيّبها صاحبها مما لم يتبعه، فأخذها غيره، فأقام عليها و أنفق نفقة حتى أحياها من الكلال و من الممات، فهي له، و لا سبيل له عليها، و إنما هي مثل الشيء المباح» [3] .

و رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «من وجد شيئاً فهو له،

۱: أُنظر مسالك الأفهام ۲ : ۲۷۸ ، و جامع المقاصد ۸ : ۵۰ كتاب الشركة.

۲: في «ب»، «ج» : بلا خفاء.

۳: الكافي ۵: ۱٤۰ / ۱۳ ، التهذيب ٦: ۳۹۲ / ۱۱۷۷ ، الوسائل ۱۷ : ۳٦٤ ابواب اللقطة ب ۱۵ ح ۲ .

فليتمتع به حتى يأتيه طالبه، فإذا جاء طالبه ردّه إليه»[١].

و يؤيده رواية السكوني، عن جعفر عليه السلام[٢]، عن أبيه عليه السلام، عن آبائه: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال في رجل أبصر طائراً، فتبعه حتى سقط على شجرة، فجاء رجل آخر فأخذه، فقال أمير المومنين عليه السلام: للعين ما رأت و لليد ما أخذت»[٣].

و إنما جعلناها مؤيدة؛ لعدم ثبوت عمومها، حيث إنّ لفظة «ما» تحتمل المصدرية و الموصولية المحضة، و هما لايفيدان العموم.

و تملك الطيور المباحة خاصة بالأخذ، بالمستفيضة من الأخبار، كصحيحة البزنطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، و فيها، فقلت له: فإن هو صاد ما هو مالك لجناحيه، لايعرف له طالباً ؟ قال: «هو له»[٤].

و مرسلة ابن بكير، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إذا ملك الطائر جناحيه، فهو لمن أخذه»[٥].

و رواية إسماعيل بن جابر، عن أبي عبداللّه عليه السلام، و فيها بعد السؤال عن الطائر يقع على الدار فيؤخذ: «المستوي جناحاه، المالك جناحيه يذهب حيث يشاء» قال: «هو لمن أخذه حلال»[٦].

و رواية السكوني، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ

١: الكافي ٥: ١٣٩/ ١٠، التهذيب ٦: ٣٩٢/ ١١٧٥، الوسائل ١٧: ٣٥٤ أبواب اللقطة ب ٤ ح ٢.

٢: في (ب، ح، هـ): عن أبي جعفر عليه السلام، و في المصادر عن أبي عبداللّه عليه السلام، وأثبتناه من «ج» و هو الصحيح، لأنه لم تثبت رواية السكوني عن أبي جعفر (انظر معجم رجال الحديث ٢٣: ١٠٣٠).

٣: الكافي ٦: ٢٢٣/ ٦، الفقيه ٣: ٦٥/ ٢١٧، التهذيب ٩: ٦١/ ٢٥٧، الوسائل ١٧: ٣٦٦ أبواب اللقطة ب ١٥ ح ٢.

٤: الكافي ٦: ٢٢٢/ ١، التهذيب ٩: ٦١/ ٢٥٨، الوسائل ١٦: ٢٩٥ أبواب الصيد ب ٣٦ ح ١.

٥: الكافي ٦: ٢٢٢/ ٢، الفقيه ٣: ٢٠٥/ ٩٣٤، التهذيب ٩: ٦١/ ٢٥٩، الوسائل ١٦: ٢٩٦ أبواب الصيد ب ٣٧ ح ١.

٦: الكافي ٦: ٢٢٣/ ٤، التهذيب ٩: ٦١/ ٢٦١، الوسائل ١٦: ٢٩٦ أبواب الصيد ب ٣٧ ح ٢.

الطير إذا ملك جناحيه فهو صيد و هو حلال لمن أخذه»[١].

و رواية إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه [عليهماالسلام] «أنّ علياً عليه السلام كان يقول: لا بأس بصيد الطير إذا ملك جناحيه»[٢] إلى غير ذلك.

و كما[٣] في تحقق السببية بالإحياء في الأراضي الميتة، و بالإحراز في المياه المباحة، و بالاسترقاق في الرقاب بشرائطه، و بالحيازة في المعادن، و بالغوص و الإخراج في بعض ما يخرج من البحر، و بالزراعة للنماء، إلى غير ذلك من الموارد المتكثرة المتفرقة في كتب الأحاديث و الفقه.

و مما يمكن أن يتأيد به ورود الملكية و عروضها لجميع الأشياء إلاّ ما خرج بالأدلة المستفيضة المصرحة بأنّ الدنيا و ما فيها و ما عليها لرسول اللّه صلى الله عليه وآله و الأئمة، بضميمة المصرحة بأنّ ما للأئمة فهو لشيعتهم أو حلال لهم، إما مطلقاً، أو بعد وضع اليد عليه.

أما الأولى أي: المصرحة بأنها للرسول و الأئمة عليهم السلام: فكرواية عمر بن يزيد، وفيها: «أو ما لنا من الأرض وماأخرج اللّه منها إلاّ الخمس يا أبا سيار! إن الأرض كلها لنا، فما أخرج اللّه منها من شيء فهو لنا»[٤] الحديث.

و روايةجابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: خلق اللّه آدم و أقطعه الدنيا قطيعة، فما كان لآدم فلرسول اللّه صلى الله عليه وآله، و ما كان لرسول اللّه فهو للأئمة من آل محمد»[٥].

و رواية محمد بن الريان، عن العسكري عليه السلام: جعلت فداك روي لنا: أن ليس لرسول اللّه من الدنيا إلاّ الخمس، فجاء الجواب: «إنّ الدنيا و ما عليها لرسول اللّه صلى الله عليه وآله»[٦].

١: الكافي ٦: ٢٢٣/ ٥، التهذيب ٩: ٦١/ ٢٥٦، الوسائل ١٦: ٢٩٦ أبواب الصيد ب ٣٧ ح ٣.
٢: التهذيب ٩: ١٥ / ٥٦، الوسائل ١٦: ٢٩٧ أبواب الصيد ب٣٧ ح ٤.
٣: عطف على قوله: كماثبت من الشارع، في ص ١١٥.
٤: الكافي ١: ٤٠٨/ ٣، التهذيب ٤: ١٤٤/ ٤٠٣، الوسائل ٦: ٣٨٢ أبواب الأنفال ب ٤ ح ١٢.
٥: الكافي ١: ٤٠٩/ ٧.
٦: الكافي ١: ٤٠٩/ ٦.

و مرسلة محمد بن عبدالله، قال: «الدنيا و ما فيها لله و لرسوله و لنا، فمن غلب على شيء منها فليتق الله، و ليؤد حقّ الله، و ليبرّ إخوانه» [١] الحديث.

و رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، و فيها: «أما علمت أن الدنيا و الآخرة للإمام؟ يضعها حيث يشاء، و يدفعها إلى من يشاء، جائز له ذلك من الله» [٢] الحديث، إلى غير ذلك.

و أما الثانية: فكرواية يونس أو المعلّى، عن أبي عبدالله عليه السلام، و فيها: «و ما كان لنا فهو لشيعتنا، و ليس لعدونا منه شيء إلاّ ما غصب عليه» [٣] الحديث.

و رواية داود الرقي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا، إلاّ أنّا أحللنا شيعتنا من ذلك» [٤].

و رواية حارث بن المغيرة، عن أبي عبدالله عليه السلام، و فيها: «و كل من و الى آبائي، فهم في حلّ مما في أيديهم من حقنا، فليبلغ الشاهد الغائب» [٥].

و رواية معاذ بن كثير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «موسّع على شيعتنا أن ينفقوا مما في أيديهم بالمعروف» [٦] الحديث.

و إنّما جعلناها مؤيّدة؛ لعدم تعيّن إرادة التملك المعهود من اللام في تلك الأخبار، و عدم دلالة التحليل عليه أيضاً.

و مما يؤيده أيضاً بل يثبته بعد ضميمة الانجبار بالشهرة: ما نقله الشيخ الحرّ في الفصول المهمة، عن الصادق عليه السلام: «و كل شيء يكون لهم ـ أي للعباد ـ فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و إمساكه و استعماله

١: الكافي ١: ٤٠٨/٢.
٢: الكافي ١: ٤٠٨/٤، الفقيه ٢: ٢٠/٧١.
٣: الكافي ١: ٤٠٩/٥.
٤: الفقيه ٢: ٢٤/٩٠، التهذيب ٤: ١٣٨/٣٨٨، الاستبصار ٢: ٥٩/١٩٣، علل الشرائع ٣٢٧ ب ١٠٦ ح٣، الوسائل ٦: ٣٨٠ أبواب الأنفال ب ٤ ح٧.
٥: التهذيب ٤: ١٤٣/٣٩٩، الوسائل ٦: ٣٨١ أبواب الأنفال ب ٤ ح ٩.
٦: الكافي ٤: ٦١/٤، التهذيب ٤: ١٤٣/٤٠٢، الوسائل ٦: ٣٨١ أبواب الأنفال ب ٤ ح١١.

و هبته و عاريته»[١].

و لا شك أنّ تلك الأمور لاتتحقق إلاّ بعد التملك، فثبت منه ملكية كل ما فيه جهة من جهات الصلاح.

ثم إنّ ماثبت فيه التملك بالتصرف في المباحات الأصلية، بل في جميع الموارد الأخر أيضاً إنما هو ما كان له جهة انتفاع مقصود عند العقلاء، و أما غيره فلا، لظاهر الإجماع المنعقد على أنّ ما لانفع فيه ليس ملكاً لأحد. بل لاختصاص ما هو الحجة من أدلة التملك بما ينتفع به.

أما الإجماع فظاهر.

و أما صحيحة ابن سنان[٢]؛ فلأنّ معنى المباح: الحلال، ولابد في الحلية من جهة انتفاع، فيكون حلالاً، إذالمراد حلية نوع انتفاع منه.

و سمّيت المباحات الأصلية مباحة[٣]، لأجل إباحتها لكل أحد (حيث إنه لا يد لشخصٍ مخصوص عليها، حتى يحرم لأجله التصرف و الانتفاع على غيره، فتكون مباحة لكل أحد)[٤] و لو لا ثبوت ذلك، فلا أقل من عدم ثبوت إطلاق المباح على غيره و هو كاف.

و أما رواية أبي بصير[٥]، فلمكان قوله: فليتمتع به.

و أما سائر المؤيدات، فهي و إن لم ينفع عمومها أو إطلاقها، ولكنها أيضاً إما مخصوصة باعتبار ذكر الحلية و نحوها، أو ظاهرة فيما ينتفع به.

و أما المنقول عن الفصول المهمة[٦]؛ فواضح.

١: الفصول المهمة: ٣٣٣، تحف العقول: ٣٣٣، الوسائل ١٢: ٥٥ أبواب ما يكتسب به ب ٢ ح٢.

٢: المتقدمة في ص ١١٥.

٣: في «ج» و سمّيت المباحات مباحات أصلية.

٤: ما بين القوسين ليس في «هـ».

٥: المتقدمة ص ١٥

٦: مرّ في هامش ١.

عائدة (١٢)
في حكم ورود عامّ و خاصّين

إذا ورد عام مطلق، و خاصان مطلقان، أحدهما يوافق العام في الحكم، و الآخر يخالف، و كانت النسبة بين الخاصين عموماً من وجه، و لم يكن مرجح، فالعمل في محل التعارض على العام المطلق.

نحو: أكرم العلماء، و أكرم الفقهاء، و لاتكرم العالم الفاسق؛ فيتعارض الأخيران في الفقيه الفاسق و لامرجح، فيبقى عموم الأول خالياً عن المعارض؛ لعدم العلم بشمول الأخير لمحل التعارض حتى يخصَّص به الأول.

و أصالة بقاء الثالث على عمومه، حيث لايعلم تخصيصه، فيخصص به الأول، معارضة بأصالة بقاء الثاني أيضاً على عمومه، فيمنع عن تخصيص الأول.

و أيضاً تخصيص العام بالخاص، حتى في مقام يكون دليل معارض للخاص لم يثبت. و أصالة عدم تخصيصه خالية عن المعارض.

ولا تعارضها أصالة عدم تخصيص الخاص في مقام المعارضة [1] مع الخاص الآخر، لمنع جريان هذا الأصل مع وجود المعارض.

١: في «ح»: تعارضه، بدل المعارضة.

عائدة (١٣)
في حكم ورود لفظ يحتمل أمرين

إذا ورد في حديثٍ أو كلامٍ آخر لفظٌ احتمل كونه أمراً حتى يكون حقيقة، أو ماضياً بمعنى الإنشاء حتى يكون مجازاً، نحو: عُدَّ من الصلاة. أو احتمل كونه نهياً أو مضارعاً بمعناه، نحو: لايتكلم في الكنيف. فهل يكون مجملاً، أو يحمل على الأمر و النهي لأصالة الحقيقة؟

الصواب: هو الأول؛ لأنّ معنى أصالة الحقيقة: أنه إذا كان لفظ له معنيان: حقيقي و مجازي، يحمل على الأول، و هاهنا هيئة كتبيّة [١] تحتمل لفظين، لو كان أحدهما يكون حقيقة، و لو كان الآخر يكون مجازاً، و لم يثبت أنّ الأصل في تلك الهيئة ما هو بمعناه الحقيقي [٢]، و لم يثبت هذا القدر من أصالة الحقيقة [٣].

و تظهر الفائدة: على القول بكون الإخبار في مقام الإنشاء غير مفيد للوجوب، بل لايفيد إلاّ مطلق الطلب كما هو الحق.

١: في «ج» تركيبية.

٢: يعني: أصل تعيّن اللفظ المستعمل في معناه الحقيقي من اللفظين المحتملين من شكل الكتابة، دون المستعمل في معناه المجازي لو فرضت إرادته.

٣: لأجل أنّ أصالة الحقيقة عملها هو تعيين المراد الجدي للمتكلّم من اللفظ بعد تعين اللفظ و ظهوره في إرادة المعنى الحقيقي، واللفظ هنا غير معين، علاوة على عدم ظهوره في إرادة المعنى الحقيقي.

عائدة (١٤)

في ورود لفظين مشترك و ما له حقيقة و مجاز

إذا ورد كلام فيه لفظان: أحدهما مشترك بين معنيين، و للآخر [١] حقيقة و مجاز، و لم يجتمع أحد معنيي الأول مع حقيقة الآخر، فهل يحمل على المعنى الآخر أم لا؟.

نعم، لأنّ الأصل في الآخر الحقيقة، وبعد حمله عليها يكون قرينة معيّنة لما يجتمع معه من معاني المشترك، و لولا ذلك لم تتحقق قرينة لفظية على تجوّز، لاحتمال إرادة مجازٍ مع القرينة يجامع حقيقة اللفظ [٢].

و كذا لو كانت هيئة اللفظ محتملة لوجهين لم يجتمع أحدهما مع المعنى الحقيقي للفظ الآخر، كما فيما روي عن النبي ﷺ: «أنه نهى عن بيع الغرر» [٣]

١: في «ج»: و الاخر.

٢: يعني: لولا الحمل على المعنى الحقيقي، و وصلت النوبة إلى المجاز، فباب المجاز واسع، فمكان حمل الثاني على المجازي يحمل على المعنى الحقيقي و يحمل الأول على معنىً مجازي يتلائم مع المعنى الحقيقي للآخر، ولا قرينة معينة لأحدهما.

٣: عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٦٨/٤٥، عوالي اللآلي ٢: ١٧/٢٤٨، سنن أبي داود ٣: ٣٣٧٦/٦٧٢، سنن ابن ماجة ٢: ٢١٩٤/٧٣٩، ٢١٩٥، مسند أحمد ١: ٣٠٢ و ج٢: ١٤٤، سنن البيهقي ٥: ٣٣٨.

فإنه يحتمل أن يكـون الغرر: جمع غرة بمعنى العبيد و الإماء، ولـكن يكون النهي حينئذ تجوزاً، لعدم حرمة بيعهم. و أن يكون المراد به: الجهالة و الخدعة، ويكون النهي حقيقة حينئذ، فتعين الثاني؛ لأنّ الأصل في النهي الحقيقة.

عائدة (١٥)
في حكم الشرط في ضمن العقد

اعلـم أنّ من مهـمات مسـائل الفقه: مـسألة الشـرط في ضمن العـقد. و قد تداول ذكـره في كتب الـفقهـاء و ألسنة العلمـاء، و يرتّبون عـليه أحـكاماً كثيرة: كثبوت الخيار بـالشرط، و سقـوطه به فيـما ثبت شـرعاً، و إلزام المكـلفين ببعض الأمور المباحة، باشتراطه في ضمن العقد اللازم، و نحو ذلك.

فلا بدّ من تحقيقها و تنقيحها، و ذلك يكون برسم مباحث:

الأول: في معنى الشرط.

الثاني: في بيان لزومه و عدمه، و في حـكم العقد إذا لم يفِ المشروط عليه بالشرط، أو تعذر الوفاء.

الثالث: في بيان المراد من الشرط المخالف للـكتاب و السنة، و المغاير لمقتضى العقد، الذي حكموا بعدم لزومه.

الرابع: في بيان حكم العقد إذا فسد الشرط.

المبحث الأول: في بيان معنى الشرط في هذا المقام.

اعلم: أنّ للشرط إطلاقات ثلاثة:

أحدها: الشرط النحوي، و هو ما يدخله أحد أدواته.

و الثاني: الشرط الأُصولي، و هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده، و هو يكون مضافاً إلى شيء لامحالة، كشرط الصلاة، و شرط اللزوم، و شرط الوجوب، و غيرها.

والثالث: الشرط اللغوي، و هو ما يلزم به الغير و يلتزم به، و مصدره: بمعنى الإلزام و الالتزام.

قال في القاموس: الشرط: إلزام الشيء و التزامه في البيع و نحوه كالشريطة[١]. الجمع: شروط.

و المعنى الأول اصطلاح خاص[٢] لادخل له في المقام.

و أما الثانيان: فكلاهما من المعاني العرفية، فيقال: شرط إكرام زيد مجيؤه، و شرطت عليه أن لايفعل كذا و شرطي عليه أن يفعل كذا.

و يمكن أن يكون استعمال لفظ الشرط في (الشرط ضمن العقد) باعتبار المعنى الثاني، بناءاً على ما هو المشهور و المعروف منهم في مسائل البيع من أن بقاء استمرار العقد و لزومه موقوف على أن يَسْلَم الشرطُ لمشترطه، فإن لم يَسْلَم له، يفيد التخيير بين فسخ العقد المشروط فيه و إمضائه، سواء شرط ذلك في ضمن العقد أيضاً أم لا، فيكون الشرط مما ينتفي العقد بانتفائه.

و هذا و إن لم يكن مجمعاً عليه، بل و لامشهوراً في جميع العقود، ولكن يمكن أن يكون الإطلاق بالاعتبار المذكور، و أُطلق فيما لاينتفي استمرار العقد بانتفاء الشرط، أو أطلقه من لايرى الخيار بعدم سلامة الشرط لمشترطه تطفّلاً من باب التجوز.

ويمكن أن يكون استعماله باعتبار المعنى الثالث، حيث إن كل ما يشترط في ضمن العقد؛ فهو مما التزمه المتعاقدان، أو أحدهما في ضمن العقد، فيكون

١: القاموس المحيط ٢: ٣٨١.

٢: في «ب»: خواص.

الشرط ملتزماً به، سواء قدر بين المتعاقدين صيرورة ذلك الملتزم شرطاً بالمعنى الأول، أو لا.

و ظاهر كلام الأكثر ـ حيث قالوا بخيار الفسخ مع عدم سلامة الشرط [١] ـ و إن كان إرادة المعنى الأول، ولكن استدلالهم في هذا المقام، بمثل قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» [٢] في جميع موارد هذه المسألة يوافق إرادة الثاني، لئلا يلزم استعمال المشترك في معنييه، أو حمل اللفظ على معنييه: الحقيقي و المجازي، إلا أنه يمكن أن يكون نظر المستدلين إلى جواز هذين الاستعمالين، هذا.

و إنما جعلنا الشرط بناءاً على المعنى الأول شرطاً لاستمرار العقد دون أصله، حتى يكون شرطاً لتحققه؛ لأنه يكون تعليقاً للعقد، و يرجع إلى أنّ حصول مدلول الإيجاب و القبول معلق على حصول الشرط، و هذا غير جائز إجماعاً، كما ثبت في محله [٣].

المبحث الثاني: في حكم الشرط في ضمن العقد.

ولابد أولاً من ذكر الأخبار المناسبة للمسألة، و ما يستفاد منها، و هي كثيرة:

منها: صحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله عزوجل، فلايجوز له، و لايجوز على الذي اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله جل و عز» [٤].

و منها: صحيحته الأخرى عنه عليه السلام، قال: «المسلمون عند شروطهم، إلاّ

١: انظر تذكرة الفقهاء ١: ٤٩٠، الروضة البهية ٣: ٥٠٦، كفاية الأحكام: ٩٧، و رياض المسائل ١: ٥٣٥ـ٥٣٦.

٢: التهذيب ٧: ١٥٠٣/٣٧١، الاستبصار ٣: ٨٣٥/٢٣٢، الكافي ٥: ٨/٤٠٤، الوسائل ١٢: ٣٥٣ أبواب الخيار ب ٦ ح٥ و ١٥: ٣٠ أبواب المهور ب ١٩ ح ٤، صحيح البخاري ٣: ١٢٠ باب أجرة السمسار.

٣: و ذلك لأن مدلوله ـ كالملكية ـ أمره دائر بين الوجود و العدم، و لايعقل فيه الوجود المعلق.

٤: الكافي ٥: ١/١٦٩، التهذيب ٧: ٩٤/٢٢، الوسائل ١٢: ٣٥٣ أبواب الخيار ب ٦ ح ١.

كل شرط خالف كتاب اللّه عزوجل، فلا يجوز» [١].

و منها: حسنة الحلبي عنه عليه السلام، قال: سألته عن الشرط في الإماء أن لاتباع و لاتوهب، قال: «يجوز ذلك غير الميراث، فإنها تورث، و كل شرط خالف كتاب اللّه عزوجل فهو رد» [٢].

و منها: مرسلة جميل، عن أحدهما عليهما السلام: في رجل اشترى جارية و شرط لأهلها أن لايبيع و لايهب، قال: «يفي بذلك إذا شرط لهم» [٣].

و منها: مرسلة أخرى عنه عليه السلام: في الرجل يشتري الجارية، و يشترط لأهلها أن لايبيع و لايهب و لايورث، قال: «يفي بذلك إذا شرط لهم إلا الميراث» [٤].

و منها: موثقة إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أن علياً عليه السلام كان يقول: من شرط لامرأته شرطاً، فليف لها به، فإن المسلمين عند شروطهم، إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً» [٥].

و منها: موثقة منصور بن يونس [٦]، قال: قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام و أنا قائم: جعلني اللّه فداك، إن شريكاً لي كانت تحته امرأة، فطلقها، فبانت عنه، فأراد مراجعتها، فقالت المرأة: لا واللّه لا أتزوجك أبداً حتى تجعل اللّه لي عليك أن لاتطلقني ولا تتزوج عليّ؛ قال: «و قد فعل؟!» قلت: نعم قد فعل جعلني اللّه فداك، قال: «بئس ماصنع، و ما كان يدريه ما يقع في قلبه في جوف الليل و

١: الفقيه ٣: ٥٥٣/١٢٧، التهذيب ٧: ٩٣/٢٢، الوسائل ١٢: ٣٥٣ ابواب الخيار ب ٦ ح ٢.

٢: الكافي ٥: ١٧/٢١٢، الوسائل ١٣: ٤٣ ابواب بيع الحيوان ب ١٥ ح ١، و فيه: لاتباع و لاتورث و لاتوهب، و هي حسنة بابراهيم بن هاشم، و اوردها بسند صحيح عن ابن سنان في التهذيب ٢٨٩/٦٧:٧.

٣: التهذيب ٧: ١٠٦/٢٥، الوسائل ١٣: ٤٤ ابواب بيع الحيوان ب ١٥ ح ٢.

٤: التهذيب ٧: ١٥٠٩/٣٧٣، الوسائل ١٣: ٤٤ ابواب بيع الحيوان ب ١٥ ح ٢.

٥: التهذيب ٧: ١٨٧٢/٤٦٧، الوسائل ١٢: ٣٥٣ ابواب الخيار ب ٦ ح ٥.

٦: في المصادر: منصور بن بزرج، و كلاهما صحيح، ففي رجال النجاشي: ١١٠٠/٤١٣ منصور بن يونس بزرج أبويحيى كوفي ثقة.

النهار» ثم قال له: «أمّا الآن فقل له: فليتم للمرأة شرطها، فإنّ رسول اللّه ﷺ قال: المسلمون عند شروطهم» [١] الحديث [٢].

و منها: صحيحة أبي العباس، عن الصادق عليه السلام: في الرجل يتزوج المرأة و يشترط لها أن لايخرجها من بلدها، قال: «يفي لها بذلك، أو قال: يلزمه ذلك» [٣].

و منها: رواية عمار بن مروان، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال قلت: جاء رجل إلى امرأة فسألها أن تزوجه نفسها، فقالت: أُزوجك نفسي على أن تلتمس مني ما شئت من نظر أو التماس، و تنال مني ما ينال الرجل من أهله، إلاّ أنك لاتدخل فرجك في فرجي، و تتلذذ بما شئت، فإني أخاف الفضيحة، قال: «لابأس، ليس له إلاّ ما شرط» [٤].

و منها: صحيحة محمد، عن أحدهما عليهما السلام: في الرجل يقول لعبده: أُعتقك على أن أُزوّجك ابنتي، فإن تزوجت أو تسريت عليها فعليك مائة دينار، فأعتقه على ذلك، و تسرى أو تزوج؛ قال: «عليه شرطه» [٥].

و منها: رواية [٦] ابن أبي عمير، قال: قلت لجميل بن دراج: رجل تزوج امرأة و شرط لها المقام بها في أهلها، أو بلد معلوم، قال: فقد روى أصحابنا عنهم عليهم السلام «أن ذلك لها، و أنه لايخرجها إذا شرط ذلك لها» [٧].

١: الكافي ٥: ٨/٤٠٤، التهذيب ٧: ١٥٠٣/٣٧١، الاستبصار ٣: ٨٣٥/٢٣٢، الوسائل ١٥: ٣٠ ابواب المهور ب ٢٠ ح ٤.

٢: في «ب»، «ج» ورد أولاً رواية عمار بن مروان ثم صحيحة محمد ثم صحيحة ابي العباس ثم رواية ابن ابي عمير ثم حسنة هشام بن سالم ثم حسنة شعيب.

٣: الكافي ٥: ٢/٤٠٢، التهذيب ٧: ١٥٠٦/٣٧٢، الوسائل ١٥: ٤٩ ابواب المهور ب ٤٠ ح ١.

٤: الكافي ٥: ٩/٤٦٧، و في التهذيب ٧: ١٤٩٥/٣٦٩ عن عمار بن مهران، و في الوسائل ١٥: ٤٥ ابواب المهور ب ٣٦ ح ١، محمد بن عمار عن سماعة بن مهران.

٥: الكافي ٥: ٥/٤٠٣، و في التهذيب ٧: ١٤٩٩/٣٧٠ بتفاوت.

٦: في «هـ»: صحيحة، ولكن الأنسب ما اثبتناه من باقي النسخ لأنها مرسلة.

٧: التهذيب ٧: ١٥٠٩/٣٧٣، الوسائل ١٥: ٤٩ ابواب المهور ب ٤٠ ح ٣.

و منها: حسنة هشام بن سالم، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له، فمن أخلف فبخلف الله بدأ، و لمقته تعرّض، و ذلك قوله تعالى: ﴿ يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون كبر مقتاً عندالله أن تقولوا مالا تفعلون﴾ [1] »[2].

و منها: حسنة شعيب بن يعقوب، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر، فليف إذا وعد»[3].

و منها: ماورد من أن ثلاث خصال من خصال المنافقين: «إذا قال كذب، و إذا وعد أخلف، و إذا أُتمن خان»[4].

و منها: ما روته العامة عن رسول الله صلى الله عليه و آله من قوله: «المؤمنون عند شروطهم إلاّ كل شرط خالف كتاب الله»[5] و من قوله صلى الله عليه و آله: «المؤمنون عند شروطهم إلاّ من عصى الله»[6].

و منها: الروايات المستفيضة المصرحة بأن رسول الله صلى الله عليه و آله «قضى بأن من باع نخلاً قد أبّر، فثمرته للذي باع إلاّ أن يشترط المبتاع »[7] إلى غير ذلك.

و سنذكر بعض أخبار أُخر مناسبة للمسألة في طي المباحث الآتية.

ثم المستفاد من الصحيحة الأُولى و الثانية، و موثقتي إسحاق و منصور، المتضمنة لقوله عليه السلام: «المسلمون عند شروطهم» و كذا المرويان من العامة:

١: الصف ٦١: ٣.

٢: الكافي ٢: ٣٦٣/ ١، الوسائل ٨: ٥١٥ أبواب أحكام العشرة ب ١٠٩ ح ٢.

٣: الكافي ٢: ٣٦٤/ ٢، الوسائل ٨: ٥١٥ أبواب أحكام العشرة ب ١٠٩ ح ٤.

٤: الكافي ٢: ٢٩٠/ ٨، الوافي ٤: ٢٣٩/ ١٨٧٧، الوسائل ١١: ٢٦٩ أبواب جهاد النفس ب ٤٩ ح ٤.

٥و٦: ورد مضمونهما في صحيح البخاري ٣: ٢٥١ باب ما يجوز من الشروط، و أما صدرهما فقط فقد أخرجه في صحيح البخاري ٣: ١٢٠، و سنن الدار قطني ٣: ٢٧ حديث ٩٨ ـ ٩٩، و المستدرك على الصحيحين ٢: ٤٩، والسنن الكبرى ٧: ٢٤٩. إلا أنه في بعضها «المسلمون» بدل «المؤمنون».

٧: الكافي ٥: ١٧٧/ ١٤٠، التهذيب ٧: ٨٧/ ٣٧٠، صحيح البخاري ٣: ٢٤٧، صحيح مسلم ٣: ١١٧٢ كتاب البيوع ب ١٥.

وجوب الوفاء بكل ما التزم به المسلم، إلاّ ما استثني.

أما دلالتها على الوجوب، فلاستدلال الإمام به على وجوب الوفاء في موثقة إسحاق ـ المتقدمة ـ فإنها تدل على أن قول رسول اللّه ﷺ ذلك إنشاء للحكم، و معناه: أن المسلمين يجب أن يكونوا ثابتين عند شروطهم، لعدم صحة الاستدلال بدون ذلك، ولأنه المتبادر من استدلاله.

و يدل على كونه جملة حكمية ـ أي: إنشائية لاخبرية و صفية ـ الاستثناء[1] المذكور في أكثرها، فإن المؤمن لاينبغي أن يشترط ما يخالف كتاب اللّه، حتى يكون من صفته عدم الوفاء به. و مقتضى الوصفية أنه يشترط المخالف للكتاب، لكنه[2] لايفي به، و هو كما ترى.

و أما إذا أُريد منه الحكم، فلا حزازة فيه أصلاً، مع أن المسلمين ليسوا كذلك جميعاً، بل هذا صفة القليل منهم، فلو كان خبراً، لزم الكذب أو خروج الأكثر.

مضافاً إلى أن قوله: «إلاّ من عصى اللّه» على تقدير إرادة الوصف: مستثنى متصل من المؤمنين، و مقتضاه لزوم العصيان بمخالفة الشرط، و به يثبت الحكم المطلوب. وكذلك لو أُريد به الحكم وجعل مستثنى منقطعاً.

وإن أُريد به: إلاّ من عصى اللّه في الشرط، بأن شرط ما خالف الشرع، فهو أيضاً لايناسب الوصف.

و بهذا و إن ثبت كون الجملة إنشائية، إلاّ أنه بمجرده غير كافٍ في إثبات الوجوب، كما قيل، بل لابدّ من ضم ما ذكرنا من استشهاد الإمام، مع أنّ فهم العلماء عصراً بعد عصر، في جميع أبواب الفقه، و استدلالهم بذلك على وجوب الوفاء، أعظم شاهد على ذلك، و لم نعثر على من قدح في ذلك.

و أما أنّ المراد بشروطهم: ما التزموه؛ فلأن ذلك معنى الشرط لغة، و لم يعرف له معنى في اللغة إلاّ ذلك، و الأصل عدمه.

١: في «هـ»: وصفه بالاستثناء، و في «ح»: وصفه الاستثناء.

٢: في «هـ»: ولكنه.

و أما ما ينتفي المشروط بانتفائه، فهو مما يستعمل فيه في العرف. فلو سلّمنا كونه حقيقة فيه، فهو حقيقة عرفية يقتضي الأصل تأخرها. مع أنّ كل ما ينتفي المشروط بانتفائه فهو ملتزم في تحقق المشروط، فيمكن أن يكون المستعمل فيه حين إرادته أيضاً معنى الالتزام.

هذا، مضافاً إلى أن ما استشهد له به ليس إلاّ مجرد الالتزام، و لم يعلم انتفاء المشروط الذي هو العقد بانتفائه، بل المعلوم عدم انتفائه في مقام الاستشهاد. و كذا أكثر الأخبار المستعمل فيها لفظ الشرط.

فإن قيل: المراد بالالتزام: ما جعله لازماً على نفسه بوجه شرعي، فلا يفيد فيما أنت بصدده من جعل ذلك سبباً للزوم الشرعي.

قلنا: المتبادر من الالتزام هو التعهد بذلك، مع أن استثناء ما خالف كتاب اللّه لايصلح لذلك اصلاً؛ لأنّ ما كان كذلك لايقبل اللزوم الشرعي، و كذا شرط عدم الميراث في بعض الروايات و نحوه، فدلالة هذا الكلام على وجوب الوفاء بالتزام شيء في ضمن العقد ـ الذي هو مقصودنا ـ مما لا إشكال فيه أصلاً.

و يدل عليه أيضاً الأخبار الثلاثة الموجبة للوفاء بالوعد، فإنّ كل ما يلتزم به أحد المتعاقدين في ضمن العقد و عد للآخر، فيجب الوفاء به.

و كذا رواية عمار، و صحيحة محمد، و الرواية الأخيرة، حيث دلت على أنّ مع الشرط تكون الثمرة للمبتاع، و بضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب في سائر العقود و باقي الشروط.

و من ذلك يظهر إمكان الاستدلال بأخبار أُخر وردت في موارد خاصة مذكورة في مظانها.

فإن قيل: لو تم ما ذكرت، لاقتضى وجوب الوفاء بكل ما يوعد ويلتزم به ولو لم يكن في ضمن عقد، أو كان في ضمن العقد الجائز، والظاهر أنه لم يقل به أحد.

قلنا: نعم نحن نقول بوجوب الوفاء بكل وعد، و قد صرح به جماعة [1]. نعم لمّا لم يكن وظيفة كتاب المكاسب إلاّ الشرط في ضمن العقد، فخصّوا الكلام به.

و أما الشرط في ضمن العقد الجائز: فهو ليس التزاماً مطلقاً، بل التزام على تقدير بقاء مقتضى العقد، فكانه التزام بالشرط، و هو لايجب الوفاء به بدون الشرط إجماعاً؛ لأنه ليس التزاماً حقيقة.

والشرط في ضمن العقد اللازم و إن كان أيضاً كذلك، إلاّ أنه لمّا لزم العقد، فشرط الإلزام متحقق قطعاً.

و مما يدل على وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد: أنه يصير جزءاً من أحد العوضين، فيصير لازماً كسائر أجزائهما.

أما أنه يصير جزءاً من أحدهما؛ فلأنه ليس المراد بالعوض إلاّ ما وقع [2] بإزاء معوّضه، فإذا لم يرضَ أحد المتعاقدين بما يعطى عوضاً عن متاعه إلاّ مع هذا الشرط، فهو أيضاً يكون جزءاً مما هو بإزاء متاعه [3]، فيكون جزءاً عن عوضه.

وأيّ فرق بين ما إذا باع فرسه مثلاً بغنم و حمار، أو بغنم بشرط أن يعطيه حماراً أيضاً، أو بشرط أن يفعل له كذا؟

و كونه منفعة غير ضائر [4]؛ لأنّ القدر الثابت أنه لايجوز أن تكون المنفعة في البيع ثمناً أو مثمناً إذا لم يكن بطريق الشرط، و أما معه فلا دليل على عدم جوازه؛ هذا.

و اعلم: أنه قد يستدل بهذه الأخبار على أصالة لزوم العقود أيضاً [5]، و هو محل نظر؛ لأنّ كل عقد و إن تضمن نوع التزام، إلاّ أنّ صدق الشرط لغة أو عرفاً على مثله غير معلوم.

١: منهم القاضي ابن البراج في جواهر الفقه (الجوامع الفقهية): ٤٢٠، والسبزواري في كفاية الأحكام: ١٧١.

٢: في «ب»: دفع.

٣: في «هـ»: معوضه.

٤: وجه إشكال كونه منفعة: هو أن جعل المنفعة مقابل عوض ليس بيعاً بل هو إجارة.

٥: كما في مجمع الفائدة ٨: ١٥٠ في عقد البيع، ومفتاح الكرامة ٤: ٧٣١ ـ ٧٣٠.

على أن غاية ما يسلّم تضمنه من الالتزام له هو مالم يفسخ العقد، فالالتزام الذي يتضمنه، هو التزام لوازم العقد على تقدير عدم إرادة الفسخ، وأما مطلقاً، فلا. بل هو موقوف على ثبوت لزوم العقد، بخلاف غيره من الشروط المصرح بها، فإن الأصل عدم تقييدها بشرط و غاية.

و من هذا يظهر السرّ في الحكم بعدم لزوم الوفاء بالشرط في ضمن العقد إذا بطل العقد، أو انفسخ بالتقايل و نحوه.

و الحاصل: أنّ القدر الثابت المعلوم حصول الالتزام و الشرط مع بقاء العقد، و أما بدونه، فذلك غير معلوم. و عدم تقييد الشرط بذلك غير مفيد؛ لأنّ وقوعه في هذا التركيب كاف في احتمال التقييد، بل يصلح هو قرينة عليه.

و إذ قد عرفت ذلك، فاعلم: أنّ الأصحاب اختلفوا في الشرط في ضمن العقد اللازم على أقوال خمسة:

الأول: وجوب الوفاء به على المشروط عليه، فإن امتنع المشروط عليه من الشرط، أُجبر عليه. و إن لم يمكن إجباره عليه، رفع أمره إلى الحاكم ليجبره عليه، إن كان مذهبه ذلك، وليس لأحدهما بدون تعذر الشرط، الفسخ، إلاّ مع رضى الآخر، فإن تعذر ذلك، فحكمه حكم تعذر تحصيل الشرط، و هو ثبوت خيار الفسخ للمشروط له.

و ذهب إليه جماعة؛ منهم شيخنا الشهيد الثاني في المسالك، و صاحب الكفاية[1]، بل في السرائر والغنية: الإجماع عليه[2].

الثاني: وجوب الوفاء به على المشروط عليه، و للمشروط له إلزامه و إجباره أيضاً إذا امتنع و لو بالترافع، و له الفسخ أيضاً، و أما تعين الإجبار عليه، و عدم جواز الفسخ بدون رضى المشروط عليه فلا[3].

١: المسالك ١: ١٩١، كفاية الأحكام: ٩٧.

٢: السرائر ٢: ٣٢٦، الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٢٤.

٣: ذهب إليه الميرزا القمي في غنائم الأيام: ٧٣٨.

الثالث: وجوب الوفاء به على المشروط عليه، فإن امتنع، فللمشروط له الفسخ دون الإجبار.

و هو الظاهر من الدروس، قال: يجوز اشتراط سائغ في عقد البيع، فيلزم الشرط من طرف المشروط عليه، فإن أخلّ به، فللمشترط له الفسخ. و هل يملك إجباره عليه؟ فيه نظر [١]. انتهى.

الرابع: عدم وجوب الوفاء به على واحد منهما، و إنما فائدة الشرط: جعل العقد عرضة للزوال عند فقد الشرط، و لزومه عند الإتيان به [٢].

الخامس: التفصيل المنسوب إلى الشهيد ـ رحمه اللّه ـ و هو أنّ الشرط الواقع في العقد اللازم، إن كان العقد كافياً في تحققه، ولا يحتاج بعده إلى صيغة، فهو لازم لا يجوز الإخلال به، كشرط الوكالة في عقد الرهن و نحوه.

و إن احتاج بعده إلى أمر آخر وراء ذكره في العقد ـ كشرط العتق ـ فليس بلازم، بل يقلب العقد اللازم جائزاً [٣].

والحق هو الأول؛ أما وجوب وفاء المشروط عليه بالشرط؛ فلما مرّ من أدلة وجوب الوفاء بالشرط.

و أما عدم جواز الفسخ من أحدهما؛ فلكون العقد لازماً على ما هو المفروض.

فإن قيل: الأصل عدم انتقال كل من العوضين عن صاحبه إلى الآخر إلى أن يثبت الانتقال، و لم يثبت الانتقال إلاّ في صورة تحقق الشرط، و لمّا امتنع المشروط عليه، فيرجع المشروط له إلى ماله إن أراد.

قلت: المفروض ثبوت إيجاب العقد للانتقال و ثبوت لزومه. و لو كان عقد لم يثبت كونه بنفسه مؤثراً، و احتمل اشتراط تأثيره، أو لزومه بأمر خارجي أيضاً ـ

١: الدروس: ٣٤٣.
٢: الروضة البهية ٣: ٥٠٦، المسالك ١: ١٩١.
٣: الروضة البهيمة ٣: ٥٠٧ نقلاً عن الشهيد الأوّل.

كتحقق شرط، أو تسليم أحد العوضين ـ فهو خارج عن المفروض، و يسلم فيه ذلك.

و مما ذكرنا ظهر دليل القولين: الثاني، و الثالث، و جوابه.

و أما الرابع؛ فحجته: الأصل، و ضعف النصوص عن إفادة الوجوب. وجوابه مما مرّ ظاهر.

و استدل الخامس: بأن اشتراط ما العقدُ كافٍ في تحققه ـ كجزء من الإيجاب و القبول ـ فهو تابع لهما في اللزوم و الجواز، و اشتراط ما سيوجد أمر منفصل عن العقد، و قد علّق عليه العقد، و المعلق على الممكن ممكن.

و أنت خبير بأنّ ذلك أيضاً مخالف للعمومات، و أدلة اللزوم تشملهما جميعاً.

هذا كله إذا لم يتعذر الشرط، و أما إذا تعذر ـ كما إذا شرط تسليم الثمن في يوم معين، و لم يؤدّه في ذلك اليوم ـ فظاهرهم في مسائل البيع: تخيير المشروط له بين فسخ العقد و إمضائه، و ذلك الذي سمّوه في جملة الخيارات: بخيار الاشتراط، بل لم يعلم خلاف في ذلك.

ولكن لم نقف على تصريح بذلك في مسائل النكاح، إلاّ في بعض صور التدليس.

نعم صرّحوا بانتفاء خيار الشرط فيه، و هو الخيار الحاصل بسبب شرط الخيار، و هو غير الاشتراط الحاصل بسبب تعذر الشرط.

ثم إنهم استدلوا على ثبوت الخيار: بأنّ ذلك هو مقتضى الشرط، و هو منظور فيه؛ لأنّ هذا إنما يتم إذا كان مراد المتعاقدين من الشرط، الشرط الأصولي، أي ما[1] ينتفي المشروط بانتفائه. و أما إذا أراد منه مجرد الإلزام و الالتزام فلا.

١: في «هـ»: و هو مما.

مع أنّ هذا لو تمّ للزم بطلان العقد؛ لأنه المشروط، لا خيار الفسخ. وجعل المشروط: اللزوم لاوجه له.

و قد يستدل على ثبوت الخيار أيضاً: بأنّ التراضي في العقد على سبيل اللزوم و الاستمرار إنما وقع بهذا الشرط، و لم يعلم من الطرفين إخراج مالهما من ملكهما على سبيل اللزوم إلاّ مع تحقق الشرط، فمع انتفائه لهما الرجوع إلى مالهما.

و فيه: أن الظاهر من العقد الرضى بالانتقال مع التزام الشرط، و قد تحقق الالتزام، إذ لا يشتمل على غير ذلك. و أما الالتفات إلى عدم تحقق الشرط و عدم الرضى معه، فالأصل عدمه، و لايعتبر ذلك الاحتمال في شيء من العقود إجماعاً.

و لذا إذا اشترى أحد شيئاً و قبضه، فتلف بعد ثلاثة أيام مثلاً، لايحصل له خيار، و لايقال: إنه لم يعلم إخراج ماله عن ملكه على سبيل اللزوم، إلاّ مع عدم التلف في هذه المدة، مع أنه لو التفت إلى هذا الاحتمال، أو علمه حين العقد، لم يرضَ بالشراء.

و الحاصل: أنّ الملتفت إليه في العقود من القصود إنما هو ما يستفاد من اللفظ، فإذا دل لفظ على التراضي بالنقل مع التزام شيء، يحكم بالرضى مع ذلك الالتزام، و أما أنه إذا لم يتحقق ما التزم به، فهو أمر خارجي لا دخل له بالعقد.

و أيّ فرق بين هذا الشرط و بين ما إذا باع شيئاً بشيء آخر، يسلّمه المشتري بعد مدّة، و نقص قيمة ذلك الثمن عند التسليم نقصاناً كثيراً، أو باعه بثمن إلى مدة، و مات المشتري في تلك المدة، و نقل المبيع إلى غيره، و لم يخلف شيئاً؟.

و أما أصالة عدم التراضي إلاّ مع سلامة الشرط، فهي مدفوعة بما هو الظاهر من اللفظ، وهو الرضى مع التزام الشرط، و قد تحقق. و هذا الظهور معتبر بالإجماع القطعي، و إلاّ لم يسلم عقد لأحد.

بل لو منع ظهور ذلك أيضاً، نقول: يكفي الإجماع المقطوع به في ذلك.

و ظهر من ذلك : أنّ مقتضى القاعدة، أصالة عدم الخيار مع تعذر الشرط أيضاً. و أنه لا إجماع عليه في جميع موارد الشرط و إن احتمل تحققه في بعض الموارد، و لكنه خارج عن مطلوبنا هنا، فإنه إذا دلّ دليل من إجماع أو غيره على ثبوته في بعض الموارد، يتبع ذلك.

و المقصود هنا: بيان الأصل، و أما ذكر حكم الجزئيات فبيانه في مطاوي الكتب الفقهية.

ثم إنّ ما ذكرناه إنما هو إذا لم يكن الشرط من باب التعليق، و أما إذا كان منه ـ أي: شرط تعليق اللزوم على أمر حين العقد ـ بأن يكون مقصود المتعاقدين كون العقد متزلزلاً موقوفاً على إتيان المشروط عليه بالشرط باختياره، كأن يقول: بعتك هذا بمائة درهم تعطيها في رأس الشهر، بشرط خيار الفسخ مع عدم العطاء فيه، فلا كلام فيه، و هو يرجع إلى شرط الخيار، و يجب الحكم به بمقتضى العمومات، و ليس من الخيار الناشئ من الاشتراط.

فإن قيل: تلك العمومات تعارض دليل لزوم العقد الذي يتضمن الشرط بالعموم من وجه.

قلنا: إذ لا ترجيح، فالأصل عدم اللزوم. فيثبت الخيار من هذه الجهة. هذا.

ثم إن سأل سائل: أنه قد ذكرتَ أنّ الشرط في العرف يطلق على الإلزام و الالتزام، و على ما ينتفي المشروط بانتفائه، و على هذا، فإذا قال البائع مثلاً: بعتك هذا بدرهم بشرط أن تؤديه رأس الشهر، أو شرطت ذلك عليك، فيمكن أن يكون المعنى: ألزمته، و أن يكون: جعلته مما ينتفي استمرار العقد بانتفائه، فعلى أيّهما يحمل؟

قلنا: و إن كان كل منهما محتملاً، إلاّ أنّ العقد يكون باقياً على لزومه، إذ إرادة كل من المعنيين بالنسبة إلى الأصل متساوية، و أصالة عدم وجوب الوفاء ـ كما هو مقتضى الأول ـ معارضة مع أصالة عدم ثبوت الخيار، كما هو مقتضى الثاني، فتبقى أصالة لزوم البيع باقية بحالها.

مع أن الثاني لايخلو عن وجوب وفاءٍ أيضاً، و هو وجوب الوفاء بمقتضى[1] شرط الخيار. مضافاً إلى أنه محتاج الى تقدير المشروط، و هو أيضاً خلاف الأصل.

و الحاصل: أن مقتضى أدلة لزوم البيع، لزومه مطلقاً، خرج ما علم شرط الخيار فيه بالدليل، فيبقى الباقي على اللزوم.

تتمة

قال الشهيد في قواعده: كل شرط تقدم العقد أو تأخر فلا أثر له، و قد يظهر أثره في مواضع[2]. وعدّ مواضع قليلة.

أقول: مراده: أن الشرط الذي يعتدّ به، هو الذي يذكر بين الإيجاب و القبول، بحيث يكون جزءاً منهما.

و قد يقال: إنّ المشهور ذلك، بل قيل: الظاهر عدم الخلاف في ذلك[3].

نعم، يظهر من الشيخ في النهاية: الاكتفاء بما ذكر بعد العقد[4]. و أوّله السيد محمد في شرح النافع على ما ذكر بعد الإيجاب[5].

و هو بعيد غاية البُعد، و إبقاؤه على ظاهره لاضير فيه.

و يمكن أن يكون التخصيص بما بعد العقد، لأجل أنّ العقد الخالي عن الشرط، المتأخر عن الشرط ظاهر في ندامتهما عن الشرط، فلايجب الوفاء به إجماعاً.

١: في «ب»: بمعنى.

٢: القواعد و الفوائد ٢: ٢٥٩ـ قاعدة ٢٥٢.

٣: جامع الشتات: ٤٦٧، الحدائق ٢٤: ١٦٧، رياض المسائل ٢: ١١٦.

٤: النهاية: ٤٩٣.

٥: السيد محمد هو صاحب المدارك، و شرح النافع هو نهاية المرام كتبه تتمة لمجمع الفائدة و البرهان لاستاذه المقدس الاردبيلي، إلاّ أنه عدل عن شرح الإرشاد إلى شرح النافع احتراماً، نهاية المرام ١: ٢٤٦ في النكاح المنقطع.

أو يكون ذلك مخصوصاً بالنكاح، و قد دلّت الأخبار على أن الشروط التي قبل النكاح يهدمها النكاح [١]، فهي خارجة عن مقتضى الوفاء بالشرط، بالدليل.

ثم أقول: إن مقتضى العمومات المتقدمة: وجوب الوفاء بالشرط مطلقاً، سواء كان قبل العقد أو بعده، بل لو لم يكن عقد أيضاً، إلاّ فيما كان شرطاً للخيار المستلزم للعقد، مقارناً للشرط [٢] أو قبله أو بعده، و قد خرج من ذلك ما كان قبل النكاح بالإجماع، و أما غيره فلا دليل على خروجه، بل الأخبار الكثيرة مصرحة بنفوذ الشرط بعد النكاح و التزويج.

و تأويله إلى ما بعد الإيجاب [٣] تأويل بلا دليل. و الإجماع على عدم تأثير الشرط المتقدم أو المتأخر، أو المتقدم خاصة، كما قيل [٤]، غير ثابت، كيف و الشيخ مخالف في المتأخر! و يظهر من بعض آخر، التردّد فيه أيضاً [٥].

و قد وقع في كلام بعضهم: لزوم الوفاء بالشرط، من غير تقييد بالمقارن [٦]. و قد صرّح جماعة بوجوب الوفاء بالوعد مطلقاً [٧]، و جعلوا الخلف معصية. و لاشك أن كلّ ما يلتزم به وعد.

مع أنه لو ثبت إجماع على عدم [٨] تأثير المتقدم أو المتأخر، فيمكن أن يكون في جعل العقد متزلزلاً عند الامتناع من الشرط أو تعذره، حيث إنهم يستدلون عليه بصيرورته جزء العوض، أو بأنه موجب للشك في التراضي مطلقاً، و أمثال

١: الكافي ٥: ٤٥٦/ ١ـ٥، التهذيب ٧: ٢٦٢/١١٣٣، و ص ٢٦٣/١١٣٨.
٢: في «هـ»: للعقد، بدل للشرط. و المعنى واحد.
٣: كما في الحدائق ٢٤: ١٧٠.
٤: رياض المسائل ٢: ١١٦.
٥: كالقمي في جامع الشتات: ٤٦٧. حيث عبّر بـ «على الأقوى».
٦: كالقاضي في جواهر الفقه (الجوامع الفقهية): ٤٢٠، و السبزواري في كفاية الأحكام: ١٧١، و صاحب الحدائق ٢٤: ١٦٨ و ١٦٧.
٧: منهم المجلسي في مرآة العقول ١١: ٢٥، و ملا صالح في شرح أصول الكافي ١٠: ١٨.
٨: «عدم» ليست في «ج».

ذلك. و هو كذلك.

و بالجملة: مقتضى العمومات: وجوب الوفاء بكل ما يلتزمه إنسان لغيره و يعده، و لم يظهر إجماع على خلافه، فيجب اتباعه، و إن كان لما وقع في ضمن العقد لوازم ليس لغيره، كالتأثير في تزلزل العقد على وجه عند جماعة، و إيجابه إبطال العقد في بعض الصور.

المبحث الثالث: في بيان ما يجوز من الشرط و ما لايجوز.

و جملة ما ذكروا عدم جوازه ووقع التعبير بـ(غير الجائز) في عباراتهم أربعة:

الشرط المخالف للكتاب و السنة.

والشرط الذي أحل حراماً، او حرّم حلالاً.

والشرط المنافي لمقتضى العقد.

والشرط المؤدي إلى جهالة أحد العوضين.

أما الأول: فعدم الاعتداد به مجمع عليه، و في المستفيضة تصريح به [١].

أما الأخبار الدالة على عدم الاعتداد بشرط خالف كتاب اللّه، فقد مرت [٢].

و أما الدالة على عدم الاعتداد بما خالف السنة:

فمنها: مرسلة ابن فضال، عن أبي عبداللّه عليه السلام: في امرأة نكحها رجل، فأصدقته المرأة و اشترطت عليه أن بيدها الجماع و الطلاق، فقال: «خالف السنة، وولّى الحقّ من ليس أهله» و قضى أنّ على الرجل الصداق، و أن بيده الجماع و

١: التهذيب ٧: ١٥٠٨/٣٧٣، الاستبصار ٣: ٨٣٦/٢٣٢، الكافي ٥: ١٨/٢١٢، الوسائل ١٣: ٤٣ أبواب بيع الحيوان ب ١٥ ج١و٢.

٢: مرّت في المبحث الثاني ص ١٢٩.

الطلاق، و تلك السنة[١] .

و منها: رواية محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، و هي قريبة من سابقتها أيضا[٢] .

و منها: مرسلة مروان بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال، قلت له: ما تقول في رجل جعل أمر امرأته بيدها؟ قال، فقال: «ولّى الأمر من ليس أهله و خالف السنة و لم يجز النكاح»[٣] .

ثم المراد بشرط خالف الكتاب أو السنة: أن يشترط ـ أي يلتزم ـ أمراً مخالفاً لما ثبت من الكتاب و السنة عموماً أو خصوصاً، مناقضاً له.

و الحاصل: أن يثبت حكم في الكتاب[٤] أوالسنة، و هو يشترط ضد ذلك الحكم و خلافه، أي: يكون المشروط أمراً مخالفاً لما ثبت في أحدهما، سواء كان من الأحكام الطلبية أو الوضعية.

و ذلك: كما أنه ثبت من الكتاب و السنة: أنّ أمر المرأة ليس بيدها، فيشترط أن يكون أمرها بيدها، و ثبت أنّ الطلاق بيد الزوج، فيشترط أن لايكون الطلاق بيده. و ثبت أن الناس مسلطون على أموالهم، فيشترط أن لايكون مسلطاً على أمواله، أو على مال معيّن منه، و ثبت أنّ الخمر حرام، فيشترط أن يكون حلالاً، و ثبت أن المال المشتبه حلال، فيشترط أن يكون مال مشتبه حراماً، و ثبت أن النظر إلى زوجته حلال، فيشترط أن (لايكون حلالا)[٥] و ثبت أن المبيع للمشتري أو الثمن للبائع، فيشترط أن لايكون له، إلى غير ذلك.

و أما اشتراط أن لايتصرف المشتري في المبيع مدة معلومة، فهو ليس مخالفاً

١: الكافي ٥: ٤٠٣/٧، الوسائل ١٥: ٤٠ أبواب المهور ب ٢٩ح١.

٢: الفقيه ٣: ٢٦٩/١٢٧٦، التهذيب ٧: ٣٦٩/١٤٩٧، الوسائل ١٥: ٤٠ ابواب المهور ب ٢٩ح١.

٣: التهذيب٨: ٨٨/٣٠١، الاستبصار ٣: ٣١٣/١١١٣، ورواه عن هارون بن مسلم في الكافي ٦: ١٣٧/٤.

٤: في «هـ»: بالكتاب.

٥: بدل ما بين القوسين في «هـ» يكون حراماً.

للكتاب أو السنة. إذ لم يثبت فيهما تصرفه، حتى يكون شرط عدم تصرفه شرطاً مخالفاً لأحدهما، بل إنما ثبت جواز تصرفه، و المخالف له عدم جواز تصرفه، فإذا اشترطه يكون باطلاً.

و أما اشتراط عدم التصرف، فهو ليس مخالفاً للكتاب و السنة.

فإن قلت: ثبت من الكتاب و السنة جواز التصرف فيما يشتريه، والشرط يستلزم عدم جوازه، فهو أيضاً مخالف للكتاب والسنة.

قلت: لانسلم أن الشرط يستلزم عدم جواز التصرف؛ لأنّ المشروط هو عدم التصرف دون جوازه.

نعم: إيجاب الشارع للعمل بالشرط يستلزم عدم جواز التصرف، و ليس المستثنى في الأخبار شرط خالف إيجابُه أو وجوبه كتاب اللّه و السنة، بل شرط خالف الشرط الكتاب و السنة، والشرط هو عدم التصرف.

فإن قلت: هذا يصح إذا كان الشرط في المستثنى بمعنى المشروط، و أما إذا كان بالمعنى المصدري حتى يكون المعنى: (التزاماً خالف كتاب اللّه و السنة)[1] فيكون شرط عدم التصرف أيضاً كذلك؛ لأنّ التزامه يخالف جواز التصرف الثابت من الكتاب و السنة.

قلنا: لانسلم أن التزام عدم التصرف يخالف جواز التصرف مالم يثبت (وجوب)[2] ما يلتزم به، هذا.

و أما شرط فعل شيء ثبتت حرمته من الكتاب و السنة، أو ترك شيء ثبت وجوبه أو جوازه منهما، فهو ليس شرطاً مخالفاً للكتاب و السنة؛ إذ لم يثبت من الكتاب و السنة فعله أو تركه، بل حرمة فعله أو تركه. و لكن يحصل التعارض حينئذ بين ما دل على حرمة الفعل أو الترك، و بين أدلة وجوبّ الوفاء بالشرط،

١: بدل ما بين القوسين في «ب»، «ج»، «ح»: الالتزام خالف الكتاب و السنة. هذا الكلام تفسير لما ورد في الروايات: «إلا شرطاً خالف كتاب الله أو السنة».

٢: بدل ما بين القوسين في «هـ»: جواز عدم التصرف. ولعل الأنسب من كل ذلك: عدم جواز.

فيجب العمل بمقتضى التعارض كما تأتي الإشارة إليه.

و أما الثاني: أي الشرط الذي أحلّ حراماً، أو حرّم حلالاً، فعدم الاعتداد به أيضاً منصوص عليه في موثقه إسحاق بن عمار المتقدمة [1]، فلا إشكال في عدم الاعتداد به.

إنما الاشكال في فهم المراد منه، حيث إن كل شرط يوجب تحريم حلال أو تحليل حرام، فإن اشتراط عدم الفسخ يوجب تحريم الفسخ الحلال، و كذا اشتراط عدم إخراج الزوجة من بلدها، و اشتراط خيار الفسخ يوجب تحليل الحرام؛ فإنّ الفسخ لولا الشرط كان حراماً، و هكذا.

و لذا ترى أنه قد وقع كثير من الأصحاب في حيص و بيص من تفسيره، فمنهم من حكم بإجماله [2]. و منهم من فسّر تحريم الحلال و تحليل الحرام: بالتحريم الظاهري للحلال الواقعي، و التحليل الظاهري للحرام الواقعي [3].

و قيل: المراد بالحلال و الحرام في المستثنى ما هو كذلك بأصل الشرع من دون توسط العقد.

و استشهد لذلك: باتفاقهم على صحة شرائط خاصة تكون منافية لمقتضى العقد، كاشتراط عدم الانتفاع مدة معينة، و سقوط خيار المجلس و الحيوان، و ما شاكله، و لاريب أنّ قبل الشرط ـ بمقتضى العقد ـ يحل الانتفاع مطلقاً، والردّ في زمان الخيار، و يحرم بعده، فقد حرّمت الشروط ما كان حلالاً بتوسط العقد قبله.

و على هذا: فالضابط في الشروط التي لم تحرّم الحلال بأصل الشرع و بالعكس: هو الجواز، إلاّ أن يمنع عنه مانع من نص أو إجماع [4].

١: المتقدمة ص ١٣٠.

٢: كالعاملي في مفتاح الكرامة ٤: ٧٣١، والسيد علي الطباطبائي في رياض المسائل ١: ٥٣٦.

٣: كالشهيد الثاني في المسالك ١: ٢٦٧.

٤: جاء ذلك في رياض المسائل ١: ٥٣٦، و مفتاح الكرامة ٤: ٧٣١.

و لايخفى: أن في التفسيرين تخصيصاً بلا دليل، و تقييداً بلا مقيّدٍ ظاهر.

مع ما في الثاني من مخالفة الواقع، فإنه يوجب التفرقة بين اشتراط سكنى البائع في دار باعها في مدة معينة، و بين اشتراط سكناه في دار أُخرى للمشتري غير تلك الدار في تلك المدة، و جواز الأول، و عدم جواز الثاني، و هو ليس كذلك.

و كذا الفرق بين اشتراط عدم الانتفاع بالمبيع مدة، و بين عدم الانتفاع بغيره مما هو من مال البائع أو المشتري، ولا وجه له.

و أبعد منهما و أظهر فساداً ما قيل: من أنّ الظاهر من تحليل الحرام و تحريم الحلال هو تأسيس القاعدة.

قال: وهو تعلّق الحكم بالحل أو الحرمة ـ مثلاً ـ بفعل من الأفعال على سبيل العموم، من دون النظر إلى خصوصية فرد، فتحريم الخمر معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق عليه هذا الكلي. و هكذا حلية البيع، فالتزوج و التسري مثلاً أمر كلي حلال، و التزام تركه مستلزم لتحريمه. بل و كذلك جميع أحكام الشرع من الطلبية و الوضعية و غيرها، و إنما يتعلق الحكم بالجزئيات باعتبار تحقق الكلي فيها.

فالمراد من تحليل الحرام و تحريم الحلال المنهي عنه: هو أن تحدث قاعدة كلية، و يبدع حكماً جديداً.

فقد أُجيز في الشرع البناء على الشروط، إلاّ شرطاً أوجب إبداع حكم كلي جديد، مثل تحريم التزويج و التّسري و إن كان بالنسبة إلى نفسه فقط، و قد قال اللّه تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع﴾[1] و جعل الخيرة في الجماع و الطلاق بيد الزوجة، و قد قال اللّه تعالى: ﴿الرجال

١: النساء ٤:٣.

قوّامون على النساء﴾[١] .

و فيما إذا شرطت عليه : أن لايتزوج عليها فلانة ، أو لايتسرّى بفلانة خاصة ، إشكال[٢] . انتهى .

فإن الفرق بين الكلي و الجزئي مما لا شاهد عليه و لا دليل ، فإن التزام عدم ارتكاب مباح يستلزم حرمته على ما ذكره ، كما يشير إليه قوله : «و التزام تركه يستلزم تحريمه» سواء كان أمراً كلياً أم أمراً جزئياً ، فتخصيص المراد من تحليل الحرام و عكسه بالأول مما لا وجه له أصلاً .

و كل هؤلاء أخطاؤا الطريق في فهم الحديث ، مع أنه ظاهر ـ على فهمي القاصر ـ غاية الظهور ، كما يظهر مما ذكرنا في بيان مخالف الكتاب و السنة .

و الحاصل : أن عبارة الإمام عليه السلام هكذا : «إن المسلمين عند شروطهم إلاّ شرطاً حرّم حلالاً أو أحل حراماً»[٣] و فاعل حرّم و أحلّ : هو الشرط ، فالمستثنى شرط حرّم ذلك الشرط الحلال أو أحل الحرام .

و هذا إنما يتحقق مع اشتراط حرمة حلال أو حلية حرام ، لا مع اشتراط عدم فعل حلال ، فإنه لو قال : بعتك هذا و شرطت عدم جواز التصرف في المبيع أو حرمته ، أو حلية النظر إلى وجه زوجتك ، يكون الشرط حرّم الحلال أو أحل الحرام ، بخلاف ما لو قال : و شرطت عدم التصرف في المبيع ؛ فإن الشرط لم يحرّم التصرف .

نعم : لو أجاز الشارع ذلك الشرط فإجازته و إيجاب الشارع الوفاء به حرّم الحلال ، و لم يقل إلاّ شرط حرّم إيجابه حلالاً .

و التفصيل : أن معنى قوله : «المسلمون عند شروطهم ، إلاّ شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً» إما أنه : إلاّ شرطاً حرّم وجوب الوفاء به شرعاً الحلال ، و

١ : النساء ٤ : ٣٤ .

٢ : رسالة اشتراط البيع للميرزا القمي (غنائم الأيام) : ٧٣٢ .

٣ : التهذيب ٧ : ١٨٧٢/٤٦٧ ، الوسائل ١٢ : ٣٥٣ أبواب الخيار ب ٦ ح ٥ .

بالعكس؛ أو شرطاً حرّم نفس ذلك الشرط، الحلال، و بالعكس.

و الأول: مخالف لظاهر العبارة؛ لاحتياجه إلى التقدير، مع إيجابه لمناقضة ذلك مع ما استشهد به الإمام عليه السلام في موثقة منصور[١] (لعدم حلية)[٢] الطلاق و التزويج.

بل يلزم كون الكل[٣] لغواً، أو ينحصر مورد قوله: «المسلمون عند شروطهم» باشتراط الإتيان بالواجبات و اجتناب المحرمات. و الحكم بوجوب ذلك، بل تعليقه بالوصف المشعر بالعلية لغو جداً.

فيبقى الثاني، و هو الموافق لظاهر الكلام، فيكون المعنى: إلاّ شرطاً حرّم ذلك الشرط، الحلال، و ذلك بأن يكون المشروط هو حرمة الحلال.

فإن قيل: إذا شرط عليه عدم فعله فلا يرضى بفعله، فيجعله حراماً عليه.

قلنا: لانريد أنّ معنى الحرمة في قوله: «إلاّ شرطاً حرّم» طلب الترك و لو من المشترط، بل جعله حراماً واقعياً، أي: مطلوب الترك شرعاً، حتى يكون المشروط هو كون الفعل حراماً عليه في نفس الأمر، و لاشك أنّ شرط عدم فعل، بل نهي شخص آخر عن فعل لايجعله حراماً كذلك، أي: شرعاً.

فإن قيل: الشرط بنفسه مع قطع النظر عن إيجاب الشارع الوفاء به، لايوجب تحليلاً و لاتحريماً شرعاً، فلا يحرّم و لايحلّل[٤].

قلنا: إن أُريد أنه لايوجب تحليلاً و لاتحريماً شرعيين واقعاً، فهو كذلك. و إن أُريد أنه لايوجب تحليلاً و لاتحريماً شرعياً بحكم الشرط، فهو ليس كذلك، بل حكم الشرط ذلك، و هذا معنى تحريم الشرط و تحليله.

و على هذا: فلا إجمال في الحديث و لاتخصيص، و يكون الشرط في ذلك

١: المتقدمة ص١٣٠.
٢: في النسخ: لحلية عدم، و هو تصحيف.
٣: في «ب»: الكلام.
٤: في «هـ»، «ح»: ولا يحل.

كالنذر والعهد واليمين، فإنه إذا نذر أحد، أو عاهد، أو حلف أن يكون المال المشتبه عليه حراماً شرعاً، أو يحرّم ذلك على نفسه شرعاً، لم ينعقد.

ثم إنك لو تتبّعت الأخبار الواردة في الشروط المجوّزة و الممنوعة، تجدها بأسرها منطبقة على هذا المعنى الذي ذكرناه لهذا الحديث، و لمخالفة الشرط للكتاب أو السنة.

ثم الشرط المحرِّم للحلال أو عكسه أخص مطلقاً من مخالف الكتاب و السنة؛ لصدق الأخير على مخالف الأحكام الوضعية أيضاً، كنفي كون الجارية ميراثاً، و لذا أبطل الإمام عليه السلام شرطهم.

و قد صرّح عليه السلام بعدم جواز شرط يخالف الحكم الوضعي في رواية محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام: في رجل تزوج امرأة و شرط لها إن هو تزوج عليها امرأة أو هجرها أو اتخذ عليها سريّة فهي طالق، فقضى في ذلك: «أن شرط اللّه قبل شرطكم»[١] الحديث، يعني أن الحكم الذي وضعه اللّه سبحانه قبل حكمكم، و هو أنّ الطلاق بيد الزوج.

و في رواية إبراهيم بن محرز: قال: سأل أبا جعفر عليه السلام رجل و أنا عنده، فقال: رجل قال لامرأته: أمرك بيدك، قال: «أنّى يكون هذا!! و اللّه يقول: ﴿الرجال قوّامون على النساء﴾[٢] ليس هذا بشيء»[٣].

و أما شرط عدم التزويج على المرأة و التسرّي مطلقاً، فهو ليس مخالفاً للكتاب و السنة، بل شرط عدم إباحته أو استحبابه مخالف لذلك؛ لدلالة قوله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع﴾[٤] على الرخصة.

١: التهذيب ٧: ٣٧٠/ ١٥٠٠، الاستبصار ٣: ٢٣١/ ٨٣٢، الوسائل ١٥: ٤٦ ابواب المهور ب ٣٨ ح١.
٢: النساء ٤: ٣٤.
٣: التهذيب ٨: ٨٨/ ٣٠٢، الاستبصار ٣: ٣١٣/ ١١١٤، الوسائل ١٥: ٣٣٧ ابواب مقدمات الطلاق ب٤١ ح٦.
٤: النساء ٤: ٣.

و كذا شرط فعل مرجوح أو ترك مستحب ليس مخالفاً لهما، و لاممّا حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً، سواء كان على سبيل الاستمرار أو مرة أو أكثر.

نعم: لو شرط إباحة المكروه أو المستحب، أو عدم كراهته أو استحبابه، لكان ذلك مخالفاً للكتاب و السنة.

نعم: لو شرط فعل ما ثبتت مرجوحيته بالكتاب أو السنة تحريماً أو كراهة، أو ترك ماثبت رجحانه بهما وجوباً أو استحباباً، يحصل التعارض بين ما دل على ذلك من الكتاب و السنة، و بين دليل وجوب الوفاء بالشرط، و اللازم فيه: الرجوع إلى مقتضى التعارض و الترجيح.

و من ذلك: شرط شرب الخمر، و أكل الميتة؛ فإن الشرب و الأكل ليس مخالفاً للكتاب و السنّة، بل حلّيتهما مخالفة لهما، و لكن يحصل التعارض بين ما دل على حرمتهما، و بين دليل وجوب الوفاء بالشرط، و الإجماع رجّح جانب الحرمة، و ما لم يكن فيه مرجّح يعمل بما تقتضيه القواعد و الأصول.

ثم لو جعل هذا الشرط أيضاً من أقسام المخالف للكتاب و السنة، كما يطلق عليه عرفاً أيضاً، لم يكن بعيداً، و لايتفاوت لأجله.

و اعلم: أنّ مما ذكرنا من معنى الشرط المحرِّم للحلال و عكسه، يظهر معنى الحديث المشهور: «كل صلح جائز إلاّ ما حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً»[١] ايضاً و يرتفع عنه الإجمال.

و **أما الثالث**: وهو الشرط المنافي لمقتضى العقد، فتحقيقه يحتاج إلى بيان مقتضى العقد، فنقول: إنّ مقتضى العقد: إما مقتضى ذاته من حيث هو من غير احتياج إلى جعل الشارع ذلك مترتباً عليه، و هو كل أمر لايتحقق العقد بدونه، بحيث لو انتفى ذلك المقتضى لانتفى العقد لغة أو عرفاً أو شرعاً.

١: الكافي ٧: ١/٤١٢، الفقيه ٣: ٥٢/٢٠، التهذيب ٦: ٥٤١/٢٢٥، الوسائل ١٣: ١٦٤ احكام الصلح ب٣ح٢و١٨: ١٥٥ أبواب آداب القاضي ب١ح١.

و ذلك كما أن البيع عرفاً نقل الملك إلى الغير بعوض، فلو لم ينقل[1] المبيع إلى المشتري، و لا الثمن إلى البائع، لايكون بيعاً عرفاً، و كذلك لو انتفى أحدهما؛ لأنّ نفي الجزء يستلزم انتفاء الكل.

أو ليس من مقتضى ذاته، بل رتّبه الشارع على ذلك[2] العقد من حيث هو، وجعله من مقتضياته. و هو كل أمر رتّبه الشارع على ذلك العقد من حيث هو، و جعله مقتضياً ـ بالكسر ـ له و إن أمكن تحققه بدونه، كترتيب الشارع خيار المجلس و الحيوان على البيع، و وجوب النفقة على النكاح الدائم، و عدم اللزوم قبل التصرف على الهبة و الوقف.

و أما الأُمور الخارجية اللاحقة بالعقد شرعاً من غير كونها متولدة منه و مترتبة عليه من حيث هو، فليس من مقتضيات العقد، كجواز التزويج على المرأة و التسرّي عليها.

ثم كل من قسمي المقتضى[3] ـ بصيغة المفعول ـ على نوعين: لأنه إما أن يكون مقتضياً بلا واسطة كما مر، أو بواسطة، أو وسائط، كالتسلط على المبيع، الذي هو من مقتضيات انتقال المبيع، الذي هو من مقتضيات البيع، و كالانفساخ بسبب الفسخ، الذي هو مقتضى خيار المجلس، الذي هو مقتضى البيع، و كتسلط الزوجة على أخذ النفقة، الذي هو من مقتضيات وجوب الإنفاق، الذي هو مقتضى النكاح، و هكذا.

و إذا عرفت ذلك: تعلم الشروط المنافية للعقد، و وجه عدم الاعتداد بها.

أما فيما كان من القسم الأول، فظاهر؛ لأنّ الاعتداد به مستلزم لتخلّف مقتضى العقد، الذي هو معنى عدم ترتب الأثر عليه، الذي هو معنى الفساد، و هو يستلزم عدم الاعتداد بالشرط؛ لما مرت الإشارة إليه من أنّ الثابت من وجوب

١: في «ج»: ينتقل.
٢: بدل «ذلك» في النسخ الخطية: هذا.
٣: اي: المقتضى للعقد.

الوفاء بالشرط في ضمن العقد، إنما هو إذا كان العقد صحيحاً باقياً.

مع أنه يحصل التعارض حينئذ بين عمومات الوفاء بالشرط و أدلة صحة هذا العقد، فيرجع إلى أصالة فساد العقد و عدم لزوم الوفاء بالشرط.

بل يكون هذا الشرط مخالفاً لما دلّ من الكتاب و السنّة على ترتب هذا الأثر على هذا العقد، فيكون الشرط مخالفاً للكتاب أو السنّة، فيكون لغواً.

و أما فيما كان من القسم الثاني: فلمعارضة عمومات الوفاء مع ما دل على ثبوت هذا المقتضى للعقد، أو لأحد مقتضياته، فيحصل التعارض و يرجع إلى الأصل.

بل يكون الشرط مخالفاً لما دل على الثبوت على ما مر، فيكون مخالفاً للكتاب أو السنّة فيبطل.

إلاّ أنّ هذا إنما هو فيما إذا كان هناك دليل عام أو مطلق على سببية هذا العقد لذلك المقتضى و تولده منه، أما إذا لم يكن كذلك، بل احتمل اختصاص الاقتضاء بالعقد الخالي عن الشرط، فيحكم بصحة الشرط.

مثال ذلك؛ أنه ثبت خيار المجلس للمتبايعين بقوله: «المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا»[1] فصار عقد البيع مقتضياً لهذا الخيار، و لإطلاق الخبر يكون ثبوته مطلقاً، سواء اشترط عدمه أم لا، فشرط عدمه منافٍ لهذا الخبر بإطلاقه، بخلاف ما إذا كان دليل الخيار الإجماع مثلاً، و شك في حال الاشتراط في سقوطه و عدمه، فإنّ القدر الثابت ترتب الخيار على البيع الخالي من شرط سقوطه، و أما معه فلا يعلم، بل يعمل بعمومات الوفاء.

ثم إن القسم الثاني من منافيات مقتضى العقد ما يقال: إنه من منافيات

١: الكافي ٥: ١٧٠/ ٤ـ٦، التهذيب ٧: ٢٤/ ١٠٠و ٧: ٢٠/ ٨٥، الاستبصار ٣: ٧٢/ ٢٤٠، الوسائل ١٢: ٣٤٥ ابواب الخيار ب١ح١ ـ ٣. صحيح البخاري ٣: ٨٤، سنن النسائي ٧: ٢٤٨، صحيح مسلم ٣: ١١٦٣، سنن ابن ماجة ٢: ٧٣٦/ ٢١٨٢، سنن الترمذي ٣: ٥٤٧/ ١٢٤٥، و نذكر ان في بعضها: البيعان مكان المتبايعان.

مكملاته، و قد ظهر لك أنّ ما لا اعتداد به من جهة كونه من منافيات مقتضى العقد إنما هو القسم الأول الذي يقال: إنه من منافيات مقتضى ركن العقد.

و أما الثاني: فعدم الاعتداد به؛ لكونه مخالفاً للكتاب و السنة (أو كون) [١] دليل الاعتداد به معارضاً لما دلّ على عدم الاعتداد به، فهو قد يعتد به لدليل آخر، كما سنشير إليه إن شاء اللّه تعالى.

و أما الرابع: و هو الشرط المؤدي إلى جهالة أحد العوضين، فعدم الاعتداد به، لإيجابه بطلان العقد الموجب لبطلان الشرط، كما مر، و يجب تخصيصه بعقد كان الجهل مبطلاً له.

و لا يخفى: أنه يشترط في تأثير هذا الشرط كونه موجباً لجهالة العوض من حيث هو عوض، فلو لم يوجبه لم يؤثر و إن حصل الجهل من وجه آخر، و يحصل الاشتباه في ذلك الموضع كثيراً.

فلو قال: بعتك هذا بمائة دينار إلى سنة بشرط أنه إن حدث كذا في خلال المدة، كان الثمن خمسين ديناراً، حصل الجهل في العوض من حيث هو عوض.

أما لو قال: بعتك بمائة دينار إلى سنة بشرط أنه إن حدث كذا في خلال السنة وهبت لي خمسين ديناراً منها أو أسقطتها؛ لم يوجب الجهل في العوض؛ لأنّ العوض هو المائة، و الشرط هبة بعضها أو إسقاطه، و ذلك لا يوجب جهل العوض.

و لو قال: بعتك بمائة مؤجلاً إلى سنة، و شرطت أنه إن حدث كذا كان الثمن معجلاً عنده؛ جاء الجهل في العوض.

و لو قال: بعتك بمائة مؤجلاً إلى سنة بشرط أنه إن حدث كذا أعطيتك الثمن عنده، لم يدخل الجهل في العوض، مع أنّ شرط كون الثمن خمسين ديناراً، أو كونه معجلاً، منافٍ لمقتضى العقد أيضاً.

١: بدل ما بين القوسين في «هـ»: إذ.

و لو منع كون العقد المتضمن لذلك الشرط مقتضياً لكون الثمن مائة أو مؤجلاً يصير الجهل به واضحاً. و من ذلك يظهر فساد هذا الشرط.

و لو قلنا بأنّ الثمن هو الأول، و الشرط الثاني و إن أوجب التغيير فيه، و لكنه من جهة الشرط، و الثمن الذي هو حقيقة في المعين، لم يحصل التغيير فيه.

و من أمثلة جهل الشرط الموجب لجهل العوض: بعتك بمائة تومان مؤجلاً إلى سنة، و شرطت كون التومان رائج [1] وقت الأداء.

ثم لايخفى: أن ما ذكرناه من عدم الاعتداد بالشروط المذكورة و وجوب الوفاء بغيرها إنما هو من باب تأصيل الأصل و تاسيس القاعدة، فيجب بناء العمل عليه حتى يدل دليل على خلافه في الموارد الجزئية.

فقد يدل دليل على وجوب الوفاء بشرط، مع كونه ـ مخالفاً لبعض [2] ـ ممّا ينافي عموم كتاب أو سنّة، أو إطلاقه، و حينئذ يكون هذا الدليل مخصصاً لعموم «إلاّ شرطاً خالف الكتاب أو السنّة» بل بعد وجود الدليل على الاعتداد بهذا الشرط، لايكون مخالفاً للكتاب و السنة، و يكون هذا الدليل مخصصاً لعموم الكتاب و السنة المنافي لذلك الشرط.

مثلاً دل عموم «البيّعان بالخيار مالم يفترقا» على ثبوت الخيار لكل بيِّعَيْن، فشرط عدم الخيار منافٍ لعمومه، و إذا دلّ دليل على سقوط الخيار باشتراط سقوطه، يدل ذلك الدليل على اختصاص البيعين بغير المشترطين، فلا يكون الشرط مخالفاً للسنّة.

و قد يدل دليل على عدم وجوب الوفاء بشرط لايخالف كتاباً و لاسنّة، و حينئذٍ يكون هذا الدليل مخصصاً لعموم «المؤمنون عند شروطهم» [3].

١: في «هـ»، «ج»، «ح»: برائج.

٢: كذا، و ما بين الحاصرتين زائد.

٣: التهذيب ٧: ١٥٠٣/٣٧١، الاستبصار ٣: ٨٣٥/٢٣٢، الوسائل ١٥: ٣٠ ابواب المهور ب١٩ح٤.

تتمة :

اعلم : أن ما مر من عدم الاعتداد بشرط خالف الشرع إنما هو فيما إذا كان مخالفاً لعموم كتاب أو سنة أو إجماع أو نحوها، أما إذا لم يثبت العموم بحيث يشمل مورد الشرط [١] ، فلا يحكم بالمخالفة، بل يعمل بعمومات الوفاء، كما مرت الإشارة إليه.

و قد يقال: إنه مع وجود العموم أو الإطلاق أيضاً لاتعلم المخالفة؛ لحصول التعارض بينه و بين عمومات الوفاء.

و فيه: أنّ عمومات الوفاء مقيّدة بقوله: «إلاّ ما خالف الكتاب أو السنّة» فمفاده: أن الشرط الغير المخالف يجب الوفاء به، فلا يشمل المورد.

قيل: مع أنه لو سلّم التعارض، فيرجع إلى الأصل، و هو مع عدم تأثير الشرط، لكونه من الأحكام الوضعية التوقيفية.

و هذا يتم فيما إذا لم يكن ما ينافيه أيضاً كذلك، و إلاّ فيرجع إلى أصل آخر، و ذلك: كما إذا قلنا: إنّ الأصل عدم تأثير اشتراط سقوط الخيار، ولكن الأصل عدم ثبوت الخيار أيضاً [٢] ، و يرجع إلى أصالة لزوم البيع.

و يجب على الفقيه تدقيق النظر، لئلا يقع في الخطأ.

المبحث الرابع : في بيان حكم العقد إذا فسد الشرط.

و تحقيقه: أنه لاريب حينئذٍ في بطلان الشرط و عدم الاعتداد به.

و أما العقد، ففيه قولان: البطلان، و الصحة.

١ : في «ب»: مورد النص.

٢ : في «ب»، «ج» زيادة: فيعارض عمومات التاثير و عمومات الخيار.

و الحق هو الأول، و فاقاً للأكثر[١]، كما صرّح به في كتاب النكاح من المسالك[٢]؛ لأن العقود تابعة للقصود، و المقصود هو الأمر المركب من الشرط و غيره، فإذا بطل الشرط بطل المقصود، لانتفاء الكل بانتفاء جزئه.

و التفصيل: أنه سيأتي في العائدة الآتية: أن ترتّب الأثر على كل عقد، يتوقف على قصد إنشاء هذا الأثر بسببه، و إيجاده منه، فما لم يقصد ذلك لم يترتب عليه ذلك الأثر، و أن كل أثر فاسد قصد من العقد لايترتب عليه، و يقع العقد فاسداً.

و على هذا: فالعقد المتضمن للشرط الفاسد إذا صدر من شخص، فالظاهر: أنّ الأثر الذي قصد إنشاؤه منه: هو المركب من التزام هذا الشرط الفاسد، فيفسد بفساد جزئه.

و قصد الجزء الصحيح في ضمنه غير كافٍ؛ لأنّ قصد الكل لايكفي في قصد الجزء. فإذا لم يكن الجزء مقصوداً منفرداً، لم يترتب عليه حكم.

ولو لا ظهوره[٣]، فغيره أيضاً ـ أي: إنشاء الأثر المجرد عن هذا الالتزام ـ غير ظاهر، و الأصل يقتضي عدم ترتّب الأثر.

فقصد إنشاء الأثر الصحيح، الذي هو المتوقف عليه في الصحة، غير معلوم، و ظهور الهيئة التركيبية للصيغة ـ و هي المتضمنة للشرط ـ في قصد الأثر الصحيح ـ و هو المجرد من التزام هذا الشرط ـ غير ظاهر إن لم يكن في خلافه ظاهراً.

فتحقق السبب لحصول الأثر غير ثابت، فيكون العقد فاسداً؛ لأصالة عدم ترتب الأثر.

١: منهم العلاّمة في القواعد ٢: ١٥٢ والمحقق الاردبيلي في مجمع الفائدة ٨: ١٤٨، والعاملي في نهاية المرام ١: ٤٠٢، وانظر: مفتاح الكرامة ٤: ٣٧٢ كتاب المتاجر.
٢: المسالك ١: ٥٤٩.
٣: أي: ولولا ظهوره في أنّ الاثر الذي قصد انشاؤه هو المركب من التزام الشرط الفاسد و غيره.

بل لا يبعد الحكم بالفساد و إن علم قصد إنشاء الأثر المجرد من التزام هذا الشرط ؛ لأن تلك الهيئة ظاهرة في قصد إنشاء المركب ، و كون مثلها مؤثرة في حصول جزء المركب بمجرد قصده غير معلوم ، كما يأتي الإشارة إليه في العائدة الآتية إن شاء اللّه .

ثم إنّ هذا الذي ذكرناه هو الأصل و القاعدة ، و قد يتخلّف من جهة الدليل الخارجي ، فهو يجعل ذلك العقد المتضمن للشرط الفاسد سبباً للأثر الصحيح ، من غير اعتناء إلى لزوم قصد ذلك الأثر و اللّه سبحانه هو العالم بحقائق أحكامه و شرائعه .

عائدة (١٦)

في بيان قولهم: العقود تابعة للقصود

من القواعد المتداولة في ألسنة الفقهاء قولهم: العقود تابعة للقصود.

و تحقيق الكلام فيها: أنه لاشك أنّ الأصل عدم جميع الأحكام الشرعية حتى تثبت من الشارع، طلبية كانت، أو تخييرية، أو وضعية.

و لاريب أيضاً: أنّ ترتب كل أثر على أيّ عقد كان مخالف للأصل، لايحكم به إلاّ مع الثبوت من الشارع.

و هناك عقود و إيقاعات: لازمة و جائزة؛ لفظية و فعلية ـ كالمعاطات في البيع على القول بلزومها ـ ثبت بالأدلة الشرعية ترتّب آثارٍ و أحكامٍ عليها.

ولكن تلك الآثار (أحكام إنشائية)[1] لاتترتب عليها إلاّ مع قصد الإنشاء منها.

و هذا القصد معتبر في تلك العقود و الإيقاعات إجماعاً، و بمقتضى الأصل؛ إذ لم يثبت ترتب أثر عليها بدون ذلك القصد، و الأصل عدم الترتب.

فلو صدرت بلا قصد أو مع قصد الإخبار أو قصد آخر لايترتب عليها أثر قطعاً.

١: بدل ما بين القوسين في «هـ»: و الأحكام الإنشائية.

و المراد من قصد الإنشاء : قصد إنشاء الأثر المطلوب ، فترتب الأثر على تلك العقود و الإيقاعات موقوف على قصد إنشاء الأثر منها ، و لابدّ في ترتب الأثر من قصد إنشاء الأثر الذي رتّبه الشارع عليها .

فلو قصد إنشاء أثرآخر ـ كنقل الملك من عقد النكاح أو الطلاق ـ منه ، لايثمر ثمراً بالأصل المتقدم و الإجماع ، فقصد إنشاء الأثر المترتب عليه شرعاً مما لابد منه في ترتب الأثر .

مضافاً إلى قصد مورد الأثر : من الزوجة المعيّنة والزوج المعيّن في النكاح ، والمشتري والبائع ، والثمن والمثمن في البيع ، و هكذا .

ثم إنّ كل أثر يترتب على عقد أو إيقاع يتصور له أنواع مختلفة ، و شؤون متشتّتة ، و اعتبارات مختلفة ، كما أن نقل الملك ، الذي هو أثر البيع يكون لازماً و متزلزلاً ، منجزاً و معلقاً على شرط ، بلاعوض و بإزاء عوض ، مطلقاً و مقيداً بمدة ، نقل ملك شيء بلا انضمامه مع غيره و مع ضم نقل الغير أيضاً ، إلى غير ذلك .

ثم لكل نوع وجوه ، كما أن المتزلزل يكون من الطرفين ، أو من طرف ، و بإزاء عوض ، يكون بإزاء هذا العوض و هٰذا العوض ، و هكذا . و كذا النكاح يتصور فيه جميع هذه الأقسام و غيرها .

و لمّا كان الأصل عدم ترتّب شيء من الآثار على عقد أو إيقاع إلاّ مع دليل ، فاللازم الاقتصار في أنواع الآثار و وجوهها على ما ثبت ترتبه شرعاً ، و مالم يثبت ، فيحكم بعدم ترتبه .

مثلاً : لم يثبت جواز البيع المقيّد بمدة معينة ، فيحكم بعدم ترتب نقل الملك إلى مدة خاصة على عقد البيع ، فلو قصده يكون البيع باطلاً ، و كذا البيع بلاعوض ، أو النكاح الدائم بعوض ، و كذا الأثر المعلّق .

نعم : قد يكون الأثر المترتب عليه شرعاً متعدداً : نوعاً وشأناً و وجهاً و فرداً ، كما أن نقل الملك يكون متزلزلاً و باتّاً ، و بإزاء هذا العوض و بإزاء ذلك ،

والمتزلزل من الطرفين و من الطرف الواحد، و لازماً في مدة مع تزلزله بعده، و هكذا.

و كل هذه الوجوه آثار مترتبة على عقد البيع، أي على البدل.

و حينئذٍ لابد في ترتب أحد تلك الآثار عليه من قصده، فلو قصد واحداً منها، يترتب عليه ذلك خاصة، ولا يترتب عليه غيره؛ لما عرفت من اقتضاء الأصل والإجماع لزوم [1] قصد كل أثر في ترتبه على العقد.

و تظهر الفائدة: فيما إذا ظهر عدم تحقق بعض شرائط المقصود، فيبطل العقد.

و هذا هو مرادهم من قولهم: العقود تابعة للقصود. أي: يترتب على العقود ـ من الآثار الممكن ترتبها عليها الصالحة لاستتباعها ـ ما هو المقصود للمتعاقدين، دون غيره.

ثم لايخفى: أنّ العقد الذي تترتب عليه أنواع أو أفراد من الآثار على التبادل لايخلو إما أن ينصرف مطلقه إلى بعض أنواعه خاصة عرفاً أو شرعاً، ولا يفهم منه غيره إلاّ بضم ضميمة، أولا ينصرف إلى بعض خاص.

فالأول: كعقد البيع المنصرف حين خلوّه عن شرط الخيار إلى اللازم، و قوله: بعتك قفيزاً من برٍّ بدرهم؛ حيث ينصرف إلى القفيز والدرهم المصطلحين [2].

والثاني: كقوله: أنكحت بنتي فاطمة ابنك محمداً، إذا كانت له بنتان مسمّيتان بفاطمة، و له ابنان مسمّيان بمحمد.

فإن كان الأول: فإن ذكر العقد مطلقاً و قصد ما ينصرف إليه، أو مقيّداً و قصد المقيّد، فلا إشكال. و إن أطلق و قصد المقيّد، أو قيّد و قصد المطلق، فيحصل الإشكال.

١: في النسخ: للزوم.

٢: في «ب»، «ج»، «ح»: المطلقين.

كما إذا قال: بعتك قفيزاً من برٍّ بدرهم، و قصد قفيزاً خاصاً من بُرّ خاص بدرهم معيّن من غير اصطلاح على تسمية ذلك المعيّن بهذا الاسم، حتى يصير من باب مهر السر والعلانية، أو قصد مع ذلك الخيار إلى مدة أيضاً، والموافق للأصل بطلان العقد؛ لعدم ثبوت ترتب الأثر المقصود على هذا اللفظ بضم القصد. و إن ثبت في موضعٍ بدليلٍ صحتُه، فهو المُخرج عن الأصل.

و إن كان الثاني: فإن أطلق في العقد، و قصد أحد الفردين فهو، وإلاّ فيبطل العقد أيضاً؛ لعدم إمكان ترتب الأثرين، و بطلان الترجيح بلا مرجح.

ثم اعلم: أن المعتبر ـ كما عرفت ـ و إن كان هو القصد، و يتعذر الاطلاع العلمي عليه غالباً، إلاّ أن الشارع أقام الألفاظ الظاهرة فيه الدالة عليه بالظهور قائمةً مقام العلم، بالإجماع القطعي، بل الضرورة الدينية.

و على هذا: و إن كان الأصل عدم ترتب الأثر إلاّ مع العلم بقصد ذلك الأثر، إلاّ أنه يكتفى بما هو ظاهر فيه من الألفاظ إجماعاً قطعياً.

فإذا قال: بعتك هذا بدرهم، و ادعى قصد نقل الملك في مدة خاصة إبطالاً للبيع، لم تسمع دعواه بمجردها و إن كان الأصل عدم الانتقال، إلاّ أن تكون هناك قرينة حاليّة أو مقالية مصدقة لدعواه، فيبطل البيع؛ لعدم الإجماع على الحكم بالصحة و قصد الصحيح حينئذٍ.

و ذلك كما إذا قال: بعتك هذا بدرهم على أن تكريني دابتك هذه يوماً، فظهرت الدابة ملكاً لغير المشتري، فيحكم ببطلان البيع؛ لأن هذا الكلام ظاهر في أن الأثر المقصود من البيع هو نقل المبيع بالدرهم منضماً مع الإكراء لا مطلقاً، ولا أقل من تساوي الاحتمالين، فإن مثل هذا التركيب لم يعلم منه قصد البيع بالدرهم منفرداً.

و إلى هذا يشير كلام من قال: إنّ المعتبرَ من ذلك القصد هو ما اطلع عليه المتعاقدان، ولا يكفي في ذلك قصد أحدهما من دون اطلاع الآخر.

فما يحتمل وجوهاً كثيرة، و لم يذكر في طي العقد وجه منها و لم يعيّن،

فحكمه حكم المطلق، فإن كان المطلق منصرفاً إلى وجه خاص، تعيّن، وإلاّ فيبطل.

والمعتبر: هو الاطلاع على قصد ذلك من العقد. أي: قَصَدَ منه هذا النوع من الإنشاء، و ألقى به لإنشاء ذلك النوع. ولا يكفي في ذلك كون المطلوب ذلك، أو كون هذا القصد باعثاً و سبباً للعقد من غير أن يكون التلقي بالعقد أيضاً لإنشاء ذلك، بحيث يكون هذا أيضاً من أثر العقد.

و من هنا حصل الوهم لبعضهم في كثير من المقامات: كما إذا اتفقا على أن يبيع أحدهما داره للآخر و يبيع الآخر بستانه للأول أيضاً، فباع الأول و امتنع الآخر بعد انقضاء خيار المجلس، أو باع الآخر أيضاً، و ظهر بستانه مستحقاً للغير، أو فسخ ثانياً بغبن و نحوه، حيث توهّم أن هذا الاتفاق قرينة حالية على أنّ المقصود هو بيع الدار بالمبلغ المعيّن و بيع البستان.

و فيه: أن ذلك لايصلح قرينة لإرادة ذلك من قوله: بعتك داري بمائة؛ و إنما هو قرينة على عقد القلب بذلك و تخميره في القلب، لا على أن المراد من: بعتك داري بمائة ذلك، حتى يكون ذلك جزء من الثمن أيضاً، و يقع بيع الدار على المائة و بيع البستان، بل المقصود منه ليس إلاّ بيع الدار بمائة، والمخمر عنده والمعقود قلبه على أنه أيضاً يبيع بستانه، و هذا التخمير والعقد سبب لبيع الدار، و تأثير ذلك التخمير في بطلان عقد بيع الدار، أو خيار الفسخ لا وجه له مع كون الأصل في البيع: اللزوم، و عدم ثبوت اشتراط غير قصد إنشاء الأثر المطلوب من اللفظ و قد حصل.

و توهم أنه قد يتضرر بائع الدار كثيراً، مدفوع: بأنه ضرر أقدم بنفسه عليه، و وقع فيه بتقصيره في فقه الأحكام، حيث لم يفهم أنه لايلزم على المشتري بيع بستانه، و قد يبيع و يفسخ بخيار، أو يظهر مستحقاً للغير، فكان يجب عليه علاج ذلك أو لاً.

و قد أغمض الفقهاء عن مثل الضرر الواقع بتقصير المتضرر في فقه المسألة

في كثير من المواضع .

و من هذا القبيل : ما إذا لم يعرف أحد المتعاقدين بعض الأحكام المترتبة على العقد، و إلاّ لما رضي به ، كما إذا رضيت المرأة بعقد التمتع ، مع ظن أنّ لها قسمةً و نفقةً، ولكنها لم تذكر ذلك ، سيما إذا كان التمتع بشيء قليل في مدة طويلة .

فيستشكل : بأنّ العقود تابعة للقصود، و ما قصدته هو تزوجها له حال كونها مستحقة للنفقة و غيرها، و لم تقصد غير ذلك ، فلايصح العقد؛ لأنه غير مقصود.

و دفعه : ما ذكرنا : من أنه لم يقصد ذلك من العقد، و لم ترد من قولها : (زوّجتك) أن أوجبت عليك النفقة ، و إن أرادت ذلك ، فالعقد باطل . و إنما قارن قصد إيجاد التمتع اعتقاداً غير مطابق للواقع .

و هذا مراد من دفع هذا الإشكال : بأنّ الذي يفيده الدليل هو أن العقد إذا أمكن حصوله على شؤون مختلفة ـ من الإطلاق والتقييدات المختلفة الحاصلة بالشروط و الخيارات و غيرها ـ فالعقد تابع للقصد، أعني : أن الماهية المطلقة يحكم بحصولها في ضمن ما قصد من أفرادها و أقسامها، لا أنّ كل ما يترتب على العقود من الآثار والثمرات الخارجية ، والأحكام اللاحقة لابد أن يعلمها و يعتقدها و يقصدها في العقد، و مع اعتقاد خلافها و عدم القصد إليها لايصح العقد، و إلاّ فيلزم بطلان أكثر العقود.

فنقول بمثل ذلك في العقد الدائم ، فإنّ الغالب ـ سيما أهل الرساتيق [١] ـ أنهم يعتقدون أنّ الزوجة يجب عليها خدمة الزوج بل التكسب ، ولو علم أنه لايستحق ذلك لم يرضَ بتزويجها أبداً، و كذلك الزوجات .

بل و كذلك الأمر في المعايب التي لاتوجب الفسخ شرعاً، إلى غير ذلك مما يظهر لهما بعد العقد، بحيث لو كان ظهر له قبله لم يرض .

١ : الرساتيق : جمع رستاق، و هو السواد، والناحية التي هي طرف الإقليم وانظر الصحاح ٤ : ١٤٨١ و المصباح المنير : ٢٢٦ والمراد باهل الرساتيق : هم اهل القرى .

و لم يتأمل في شيء من ذلك أحد من العلماء، و لم يقل: إنّ العقد تابع للقصد.

والحاصل: أنّ اعتقاد ترتب بعض الأحكام والآثار على شيء من الأسباب الشرعية مما لم يرد من الشريعة، أو قصد بعض الأحكام لا من خصوص العقد، أو اعتقاد أنّ أحد المتعاقدين أو غيره يفعل أمراً آخر و لم يفعله، لايوجب خروج أصل ذلك السبب من السببية، فإنّ أصل السبب ثابت من الشرع، و ذلك الاعتقاد لايوجب تغييراً في ماهية السبب و جعله شيئاً آخر.

ثم لايخفى: أنّ ما ذكروه من أنّ العقود تابعة للقصود إنما هو على سبيل الأصل والقاعدة على ما عرفت، و يمكن أن يتخلّف في بعض المواضع لدليل خارجي، كأن يحكم الشارع: بصحة عقد مع فساد شرطه، فيقال: إنّ ذلك خارج عن القاعدة بالدليل.

و يحكم بأنّ سبب الأثر هو هذا العقد مع قصد الإنشاء، و هو علامة لتحقق هذا الأثر، ولا يشترط فيه قصد الأثر الخاص، فلا تغفل.

عائدة (١٧)
في بيان بعض مباحث المشتق

إذا كان لفظ مشتقاً من مبدأ، كـ (اضرب) من الضرب، و لم يعلم أنه هل هو موضوع لطلب الضرب مطلقاً أو من المذكّر، فهل يحمل على الإطلاق أو يخص؟.

الحق: التوقف، لأنّ المبدأ و إن كان عاماً، إلاّ أنّ الهيئة موضوعة قطعاً. والموضوع له كما يحتمل أن يكون طلب الضرب عاماً مطلقاً، يحتمل أن يكون طلب ضرب خاص، و نسبة الأصل إليهما على السواء، فيتوقف و يرجع في الأحكام إلى ما هو مقتضى الأصل.

و كذا: إذا شك في أنه هل هو موضوع لطلب مطلق الضّرب، أو نوع خاص منه كالضرب بالسيف؟ لتحقق الماهية التي هي المعنى الحقيقي للمبدأ في ضمن النوع الخاص أيضاً؛ غاية الأمر فهم الخصوصية من الهيئة الاشتقاقية.

نعم: إذا شك في أنه هل هو موضوع لطلب الضرب الحقيقي أو المجازي كالقتل، فالظاهر إرادة الحقيقة بعد ثبوت الاشتقاق.

والتفصيل: أن ما يشتق من مبدأ يشتمل على المعنى المبدئي، و على أمر زائد فيه، فالتشكيك إما في تغيير في ذلك المعنى المبدئي، أو في ذلك الشيء الزائد.

فالأول: كما إذا شك في أن معنى (اضرب) هل هو طلب الضرب، أو

القتل مجازاً.

والثاني : كما إذا شك في أن معناه هل هو طلب الضرب المطلق من المذكّر ، أو الأعم.

فإن كان الأول : فمقتضى قضية الاشتقاق عدم التغيير ، و إلاّ لم يكن مشتقاً من ذلك المبدأ، و هو خلاف المفروض.

و إن كان الثاني : فلمّا لم يكن ذلك الأمر الذي زيد في المشتق معلوماً، و لم يتحقق فيه أصل، فيجب فيه التوقف.

و من هذا القبيل : لفظ (الميتة) حيث إنها اسم لذات ثبت لها الموت ؛ فإذا شُكّ في أنها هل هو مطلق الحيوان الذي ثبت له الموت، أو غير الإنسان كذلك ، يحكم بثبوت كل حكم علق عليها لغير الإنسان، لكونه يقينيّاً، و ينفى في الإنسان بالأصل.

و منه : لفظ (القطعة) فإنها اسم لجزء قطع من الكل ؛ فإذا شك في أنها هل هي كل جزء قطع منه ، أو جزء كبير منه يصدق عليه القطعة عرفاً، يحكم بثبوت الحكم المعلق عليها لما علم صدقها عليه.

عائدة (١٨)
في أنّ الأصل في القضية الحملية الحمل الحقيقي

الحمل: إما حقيقي، أو مجازي.

والمراد بالحمل الحقيقي: الحكم باتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي حقيقة، سواء انحصر اتحاد المحمول فيه مع هذا الموضوع[١]، نحو: الإنسان حيوان ناطق؛ أو لم ينحصر، نحو: زيد إنسان.

والمراد بالحمل المجازي: اتحادهما فيه مجازاً، نحو: زيد أسد.

ثم القضية الحملية: حقيقة في الحمل الحقيقي؛ لأنه المتبادر منها (عند الاطلاق)[٢].

و هل هو حقيقة في الحمل الانحصاري الذي هو حمل المساوي على المساوي، أم لا، بل يشمل حمل الأعم على الأخص أيضاً؟

الظاهر: هو الثاني؛ لعدم صحة السلب، فلا يصح أن يقال: زيد ليس بإنسان. هذا معنى الهيئة.

و أما الموضوع والمحمول: فمقتضى الأصل فيهما: إرادة المعنى الحقيقي من

١ : كذا، والمراد هو حمل المساوي على المساوي، أو اتحاد المساوي مع المساوي.

٢ : ما بين القوسين أثبتناه من «ح».

كل منهما، فمعنى: زيد إنسان، أن ما هو المعنى الحقيقي لـ زيد متحد في الوجود الخارجي حقيقة مع ما هو المعنى الحقيقي للإنسان.

و على هذا فيكون قولك: ضربَ فعلٌ، مجازاً في الموضوع، لإرادة اللفظ منه، و هو غير معناه الحقيقي. و قولك: زيد أسد، مجازاً في المحمول إذا أُريد من الأسد الرجل الشجاع؛ و مجازاً في الهيئة إذا أُريد منه الحيوان المفترس.

و كذا تكون القضية الحملية في بيان معاني اللغات مجازية الموضوع؛ لأنّ المراد من قولك: الصعيد هو التراب، أنّ لفظ الصعيد موضوع للتراب، فالمحمول هو الموضوع المقدّر، و أُريد من الموضوع في الكلام لفظه، و هو ليس معنىً حقيقياً له.

ولا يتوهم: أنه لو كان المعنى: أن المعنى الحقيقي للصعيد هو المعنى الحقيقي للتراب، يكون المراد من كل من الموضوع والمحمول معناه الحقيقي؛ لأن معنى قولك: المعنى الحقيقي للصعيد، أنّ المعنى الحقيقي للفظه، فيوجب تقدير المعنى الحقيقي في كل من الموضوع والمحمول، مع إرادة اللفظ الذي هو أيضاً مجاز من كلٍّ منهما.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنه إذا وردت قضية حملية في كلام الشارع، فمقتضى أصالة الحقيقة: أن يراد من كل من الموضوع والمحمول والهيئة: الحقيقة، إلاّ إذا كان هناك دليل على التجوّز في شيء منها، و يلزم من اتحادهما حقيقة ثبوت جميع أحكام المحمول للموضوع إلاّ مع دليل التجوز.

فإذا صدرت من الشارع قضية حملية، فيتصور على وجوه:

الأول: أن يعلم أنّ المراد بالموضوع والمحمول معنياهما الحقيقيان، و أنّ المراد بالحمل الحكم باتحادهما خارجاً، و كون الموضوع عين المحمول، أو مساوياً له، نحو: الصلاة واجبة؛ حيث إنّ معناها: الحكم بكون الأركان المخصوصة مصداقاً لذاتٍ ثبتَ لها الوجوب و متحدة معها، والحكم حينئذٍ ظاهر، فيحكم بثبوت كل حكمٍ للواجب من حيث هو واجب للصلاة.

والثاني: أن يعلم أنه ليس المراد من الجميع الحقيقة، نحو: (الطواف بالبيت

صلاة)[١] حيث نعلـم عدم اتّحاد معنييهمـا حقيقة، بل المراد بالـصلاة والطواف إما حكـمهمـا على سـبيل التجوّز؛ أو الحـذف، أو المراد بالحـمل الحمـل المجازي. و نحوه: «المذي نخامة»[٢] و حينئذٍ فيتردد فيما همـا يتحدان فيه، و هو الذي يعبرون عنه بـ(الشركة المبهمة).

فإن كـان هنـاك مجاز شـائع، فيـنصرف إليه، و إلاّ فـقيل: بـالانصراف إلى الجميع؛ لعدم المرجّح، و بطلان اللغو و الإغراء[٣].

و قيل: بـالتوقف؛ لعدم دليـل على التـعيين[٤]. و لزوم الإغـراء إنما يكـون لو أُريد من هذا الكلام الإفهام تفصيلاً، و هـو ممنوع؛ لجواز أن يريد منه نوع إجمال، و كان التفصيل موكولاً إلى غيره.

و من هذا القـبيل: جميع العمـومات والمطلقـات المخصصة والمقيدة بـالقرائن المنفصـلة، والمجازات كذلك، و لولا جواز مـثل ذلك الإجمال في الكـلام، لبطل أكثر العموم ات والمطلقات والمجازات.

فإن قـلت: هـذا إنما يتم فـيما إذا كـانت هـناك قـرينة ـ و لـو منفـصلة ـ عـلى التعيين أو الترجيح، وإلاّ لزم المحذور.

قلـت: قلّمـا يوجد مـثل ذلـك في كلام الـشارع ممـا لـم يعلم مـن الخارج اتحـاد الموضوع والمحمول في حكم من الأحكام الشـرعية، فيكون هو دليلاً و قـرينة على التـعيـين والترجيح، مـع أنّ وجود المجمـل في كلـمات الـشارع غير عزيـز، و في القرآن محكم و متشابه، و في أخبارهم محكم كمحكم القرآن و متـشابه كمتشابهه، فالمحذور إنما يلزم لو علم أنّ الغرض من هذا الكلام إفهام التفصيل، و من أين يعلـم ذلك مع أنّ الإحاطة بمقاصد الكلام غير ممكنة، و قصد الإجمال ممكن؟!

١: سنن الـدارمي ٢: ٦٦ح١٨٤٧ و ١٨٤٨ب٢ ٣ من كتاب المـناسـك باب الـكلام في الطـواف، عـوالي اللآلي ١: ٢١٤/٧٠، وج٢: ١٦٧/٣.

٢: الوارد: إنّما هو بمنزلة النخامة. أنظر الوسائل ١: ١٩٦ـ١٩٧ ابواب نواقض الوضوء ب ١٢ ح ٢، ٣، ٨.

٣و٤: قوانين الأصول: ٦٠.

والثالث : أن لا يعلم شيء منهما ، و له أقسام :

أحدها : أن يعلم للمحمول معنىً ، و علم عدم صحة الحمل الحقيقي في ذلك المعنى ، و شك في أنه هل وضع الشارع هذا اللفظ لمعنى يصح حمله على الموضوع و لذا حمله عليه ، بل قد يحتمل أن يكون ذلك الحمل إخباراً عن الوضع ، أو أُريد بالمحمول معنىً مجازي يصح الحمل عليه ، أو تجوّز في الحمل ، نحو : الفقاع خمر ؛ إذا علمنا أن الخمر في اللغة أو العرف مخصوص بما يؤخذ من العنب .

والحكم حينئذٍ : التوقف كسابقه ، و عدم إثبات حكم منه[١] ، إلاّ مع شيوع تجوز أو حكم ينصرف حينئذٍ إليه ؛ لأنّ كلاً من الوضع والتجوز في المحمول أو الحمل مخالف للأصل ، لا يصار إليه إلاّ بدليل ، ولا دليل على تعيين شيء منهما .

و أما كون ذلك إخباراً بالوضع : فمع كونه خلاف وظيفة الشارع كما قيل[٢] ، و مع احتياجه إلى التجوز ، بأن يراد من الخمر مثلاً لفظه ، محتاج إلى التقدير ، كما مر .

و ثانيها : أن لا يعلم للمحمول معنىً معيناً ، ولكن تردد بين معنيين أو أكثر ، يصح الحمل الحقيقي في أحدها دون غيره ، نحو : الشهيد ميتة ، حيث لا يعلم أنّ الميتة هل هي موضوعة لمطلق ما خرج روحه ، أو تختص بغير الإنسان ، و لمّا كان الأصل في الاستعمال الحقيقة ، فيجب أن يقال : إنّ الحمل والمحمول هنا مستعملان في معنييهما الحقيقيين ، و لازم ذلك : كون معنى الميتة هو المطلق .

و ثالثها : أن لا يعلم للمحمول معنى أصلاً ، و مقتضى الأصول حينئذٍ أن يكون الموضوع عين المحمول الحقيقي ، أو مصداقاً له ، فيحكم بثبوت كل حكم ثبت للمحمول للموضوع .

١ : في «هـ» : فيه ، بدل منه .

٢ : مفاتيح الأصول : ٦٤ .

عائدة (١٩)
في بيان قاعدة نفي العسر والحرج والمشقّة

قد شاع و ذاع بين الفقهاء: استدلالهم بنفي الحرج، والعسر، والمشقة. و تحقيق ذلك من الأمور المهمة، و لنحققه في أبحاث:

البحث الأول: في بيان الأدلة الدالة على نفي هذه الثلاثة، و نقل شطر من الأخبار الواردة في المقام.

فنقول: من الأدلة عليه: دليل العقل، و هو: قبح تحميل ما فيه هذه الأمور؛ ولكنه مختص ببعض أفرادها، و هو ما كان متضمناً لتحميل [1] ما هو خارج عن الوسع والطاقة، أعني: كان تكليفاً بما لايطاق، ولا يمكنه الإتيان به.

و أما ما سوى ذلك، فلا قبح فيه إذا كان بإزائه عوض و أجر، أو دفع مضرة و نقصان، و لذا ترى العقلاء يحمّلون أولادهم و عبيدهم مشاقّ كثيرة، فيحجمونهم، و يأمرونهم بشرب الأشربة الكريهة، بل قد يقطعون أعضاءهم.

ولو كان تحميل كلّ ما كان فيه مشقة قبيحاً، لبطل كثير من التكاليف، لاشتمالها على المشقة، بل إنّ معنى التكليف: هو حمل ما فيه كلفة و مشقة.

١: في «ج»: لتحصيل.

و منها: الإجماع، و هو أيضاً كالأول مخصوص بما لايمكن تحمّله، و أما ما أمكن ولو بالمشقة الشديدة، فلم يثبت إجماع على نفيه بعمومه، و إن وقع الإجماع في بعض المواقع الخاصة.

و منها: الآيات:

قال اللّه سبحانه: ﴿لايكلّف اللّه نفساً إلاّ وسعها﴾ [١].

و قال تبارك و تعالى: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحمّلنا ما لاطاقة لنا به﴾ [٢] الآية.

و قال عزّ شأنه: ﴿و ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [٣].

و قال عزّ شأنه: ﴿ما يريد اللّه ليجعل عليكم من حرج﴾ [٤].

و قال سبحانه: ﴿يريد اللّه بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [٥].

و منها: الأخبار، و هي كثيرة جداً، و هنا نذكر شطراً منها مما يناسب المقام:

الأول: ما رواه في قرب الإسناد عن الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «أعطى اللّه أُمتي و فضّلهم به على سائر الأمم، أعطاهم ثلاث خصال لم يعطها إلاّ الآنبياء، و ذلك أن اللّه تعالى كان إذا بعث نبياً قال له: اجتهد في دينك ولا حرج عليك، و إن اللّه تعالى أعطى أُمتي ذلك حيث يقول: ﴿و ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ يقول: من ضيق» [٦] الحديث.

الثاني: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام ـ و هي طويلة ـ و فيها: «فلمّا وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً؛ لأنه قال:

١: البقرة ٢: ٢٨٦.
٢: البقرة ٢: ٢٨٦.
٣: الحج ٢٢: ٧٨.
٤: المائدة ٥: ٦.
٥: البقرة ٢: ١٨٥.
٦: قرب الإسناد: ٨٤/٢٧٧ بتفاوت.

﴿بوجوهكم﴾ [1] ثم وصل بها: ﴿و أيديكم﴾ ثم قال ﴿منه﴾ أي من ذلك التيمم لأنه علم أن ذلك لم يجر على الوجه؛ لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف، ولا يعلق ببعضها، ثم قال: ﴿ما يريد اللّه ليجعل عليكم من حرج﴾ والحرج: الضيق» [2].

الثالث: صحيحة الفضيل بن يسار، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الإناء، فقال: «لا بأس ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾» [3].

الرابع: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: سألته عن الجنب يجعل الركوة أو التور [4]، فيدخل إصبعه فيه، قال: «إن كانت يده قذرة فليهرقه، و إن كان لم يصبها قذر فليغتسل منه، هذا مما قال اللّه تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج» [5].

الخامس: موثقة أبي بصير قال: قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: إنا نسافر فربما بلينا بالغدير من المطر يكون إلى جانب القرية، فتكون فيه العذرة، و يبول فيه الصبي، و تبول فيه الدابة و تروث، فقال: «إن عرض في قلبك منه شيء فقل هكذا ـ يعني افرج الماء بيدك ـ ثم توضأ، فإن الدين ليس بمضيق، فإن اللّه عزوجل يقول: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾» [6].

١: اشار إلى قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿و إن كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءاً فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم و ايديكم منه﴾ المائدة ٥:٤٣.

٢: الفقيه ١: ٥٦/٢١٢، الكافي ٣: ٣٠/٤، التهذيب ١: ٦١/١٦٨، الاستبصار ١: ٦٢/١٨٦.

٣: الكافي ٣: ١٣/٧، التهذيب ١: ٨٦/ ٢٢٤، الوسائل ١: ١٥٣ ابواب ماء المضاف ب٩ح٥.

٤: التور: إناء من صفر او حجارة كالإجانة (النهاية لابن الأثير ١: ١٩٩).

٥: التهذيب ١: ٣٧/١٠٠، الاستبصار ١: ٢٠/٤٦، الوسائل ١: ١٥٧ ابواب الماء المطلق ب٨ح١١.

٦: التهذيب ١: ٤١٧/١٣١٦، الاستبصار ١: ٢٢/٥٥، و فيه و في «ج» فافعل، مكان: فقل، الوسائل ١: ١٢٠ ابواب الماء المطلق ب٩ح٤.

السادس: رواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ فقال: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله، قال الله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ فامسح عليه» [١].

السابع: حسنة محمد بن الميسر، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق و يريد أن يغتسل منه، و ليس معه إناء يغرف به و يداه قذرتان، قال: «يضع يده و يتوضأ، ثم يغتسل، هذا مما قال الله تعالى: ﴿ ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾» [٢].

الثامن: صحيحة البزنطي، قال: سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء، لايدري أذكية هي أم غير ذكية، أيصلي فيها؟ قال: «نعم، ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إن الخوارج ضيّقوا على أنفسهم بجهالتهم، و إن الدين أوسع من ذلك» [٣].

التاسع: رواية المعلى بن خنيس، عن أبي عبدالله عليه السلام، أنه قال: «إنا والله لاندخلكم إلاّ فيما يسعكم» [٤].

العاشر: رواية حمزة بن الطيار، عن أبي عبدالله عليه السلام ـ والحديث طويل ـ و فيها بعد ذكر قضاء الصلاة إذا نام عنها، والصيام للمريض بعد الصحة، قال: «و كذلك إذا نظرت في جميع الأشياء، لم تجد أحداً في ضيق» إلى أن قال: «و ما أُمروا إلاّ بدون سعتهم، و كل شيء أُمر الناس به فهم يسعون له، و كل شيء

١: الكافي ٣: ٣٣/٤، التهذيب ١: ٣٦٣/١٠٩٧، الاستبصار ١: ٧٧/٢٤٠، الوسائل ١: ٣٢٧ أبواب الوضوء ب٣٩ ح٥.

٢: الكافي ٣: ٤/٢، التهذيب ١: ١٤٩/٤٢٥، و في الاستبصار ١: ١٢٨/٤٣٦، عن محمد بن عيسى، الوسائل ١: ١١٣ ابواب الماء المطلق ب٨ح٥.

٣: التهذيب ٢: ٣٦٨/١٥٢٩، و اورده بسند آخر عن سليمان بن جعفر الجعفري في الفقيه ١: ١٦٧/٧٨٧، الوسائل ٢: ١٠٧١ ابواب النجاسات ب٥٠ح٣.

٤: الكافي ١: ٦٧/ ٩، الوسائل ١٨: ٧٨ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٨.

لا يسعون له فهو موضوع عنهم»[١].

الحادي عشر: صحيحة هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اللّه أكرم من أن يكلّف الناس ما لا يطيقون»[٢].

الثاني عشر: رواية حمزة بن حمران، عن أبي عبدالله عليه السلام و فيها، قلت: أصلحك اللّه، إني أقول: إن اللّه تبارك و تعالى لم يكلّف العباد ما لا يستطيعون، و لم يكلّفهم إلاّ ما يطيقون، إلى أن قال: قال: «هذا دين اللّه الذي أنا عليه و آبائي»[٣].

الثالث عشر: ما رواه في قرب الإسناد بإسناده إلى الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «لا غلظ على مسلم في شيء»[٤].

الرابع عشر: المروي في الكافي، و توحيد الصدوق، والخصال، و غيرها بطرق متعددة، مع قليل تفاوت في الألفاظ أنه قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «رفع عن أُمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، و ما أُكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه»[٥].

الخامس عشر: ما رواه في العقائد، عن الصادق عليه السلام، أنه قال: «واللّه ما كُلِّف العباد إلاّ دون ما يطيقون»[٦] الحديث.

والروايات بهذا المضمون كثيرة جداً، و كذلك الروايات التي استشهد فيها الإمام بنفي الحرج.

السادس عشر: ما رواه العياشي في تفسيره، عن أحدهما عليهما السلام،

١: الكافي ١: ٤/١٦٤، التوحيد: ١٠/٤١٣، الوسائل ٥: ٣٤٩ أبواب قضاء الصلوات ب١ح٦.

٢: الكافي ١: ١٤/١٦٠، المحاسن: ٤٦٤/٢٩٦.

٣: الكافي ١: ٤/١٦٢، و في المحاسن: ٤٦٦/٢٩٦، بتفاوت.

٤: قرب الإسناد: ٣/٦٣.

٥: الكافي ٢: ٢/٤٦٣، الخصال ٢: ٩/٤١٧، توحيد الصدوق: ٢٤/٣٥٣، الوسائل ٤: ١٢٨٤ أبواب قواطع الصلاة ب٣٧ح٢.

٦: الخصال ٢: ٩/٥٣١، الوسائل ١: ١٥ ابواب مقدمة العبادات ب ١ ح ٢٧.

في آخر البقرة، قال: «لما دعوا أجيبوا» و يشير به إلى قوله: ﴿ربنا ولا تحمل علينا إصراً﴾[١-٢] إلى آخره.

السابع عشر: ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، عن الصادقعليه السلام، في تفسير قوله سبحانه: ﴿ربنا لاتؤاخذنا﴾ الآية: «إن هذه الآية مشافهة اللّه لنبيه صلى الله عليه وآله لما أسرى به إلى السماء، قال النبي صلى الله عليه وآله: انتهيت إلى سدرة المنتهى» إلى أن قال: «فناداني ربي تبارك و تعالى: آمن الرسول بما أُنزل إليه من ربه،[٣] فقلت أنا مجيبه عني و عن أُمتي: والمؤمنون كل آمن باللّه و ملائكته و كتبه و رسله»[٤] إلى أن قال: «فقلت: ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، فقال اللّه: لا أُؤا خذك، فقلت: ربنا ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، فقال اللّه: لا أحملك. فقلت: ربنا و لاتحمّلنا ما لاطاقه لنا به» إلى أن قال: «فقال اللّه تبارك و تعالى: قد أعطيتك، ذلك لك و لأُمّتك».

فقال الصادقعليه السلام: «ما وفد إلى اللّه تبارك و تعالى أحد أكرم من رسول اللّه صلى الله عليه وآله حين سأل لأُمّته هذه الخصال»[٥].

و روى العياشي ما في معناه في حديث بدون قوله: فقال الصادقعليه السلام إلى آخر الحديث[٦].

الثامن عشر: ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الكاظمعليه السلام، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام: في حديث يذكر فيه مناقب رسول اللّه صلى الله عليه وآله، قال: «إنه أُسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى مسيرة شهر، و عرج به في ملكوت السماوات مسيرة خمسين ألف عام، في أقل من ثلث ليلة، حتى انتهى

١: البقرة ٢: ٢٨٦.
٢: تفسير العياشي ١: ١٦٠/ ٥٣٣.
٣و٤: البقرة ٢: ٢٨٦.
٥: تفسير القمي ١: ٩٥.
٦: تفسير العياشي ١: ١٥٩/ ٥٣١.

إلى ساق العرش» إلى أن قال: «قال سبحانه: لايكلّف اللّه نفساً إلاّ وسعها لها ما كسبت من خير، و عليها ما اكتسبت من شر.

فقال النبي ﷺ لمّا سمع ذلك: أما إذا فعلت ذلك بي و بأُمتي فزدني، قال: سل، قال: ربنا لاتؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا. قال اللّه عز وجل: لست أُؤاخذ أُمتك بالنسيان والخطأ، لكرامتك عليّ؛ و كانت الأمة السالفة إذا نسوا ما ذكّروا به فتحت عليهم أبواب العذاب، و قد رفعت ذلك عن أُمتك، و كانت الأُمم السالفة إذا أخطأوا أُخذوا بالخطأ و عوقبوا عليه، و قد رفعت ذلك عن أُمتك، لكرامتك عليّ.

فقال النبي ﷺ: اللّهم إذ أعطيتني ذلك فزدني؛ فقال اللّه تعالى: سل؛ قال: ربنا ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا، يعني بالإصر: الشدائد التي كانت على من كان قبلنا.

فأجابه اللّه إلى ذلك، فقال تبارك اسمه: قد رفعت عن أُمتك الآصار التي كانت على الأمم السالفة، كنت لا أقبل صلاتهم إلاّ في بقاع من الأرض معلومة اخترتها لهم و إن بعدت، و قد جعلت الأرض كلها لأُمتك مسجداً و طهوراً، فهذه من الآصار التي كانت على الأُمم قبلك فرفعتها عن أُمتك.

و كانت الأمم السالفة إذا أصابهم أذى من نجاسة قرضوه من أجسادهم، و قد جعلت الماء لأُمتك طهوراً، فهذه من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أُمتك.

و كانت الأمم السالفة تحمل قرابينها على أعناقها إلى البيت المقدس، فمن قبلت ذلك منه أرسلت إليه ناراً فأكلته فرجع مسروراً، و من لم أقبل ذلك منه رجع مبتوراً. و قد جعلت قربان أُمتك في بطون فقرائها و مساكينها، فمن قبلت ذلك منه أضعفت له أضعافاً مضاعفة، و من لم أقبل ذلك منه رفعت عنه عقوبات الدنيا، و قد رفعت ذلك عن أُمتك، و هي من الآصار التي كانت على الأُمم السالفة قبلك.

و كانت الأمم السالفة صلاتها مفروضة عليها في ظلم الليل و أنصاف النهار، و هي من الشدائد التي كانت عليهم فرفعتها عن أُمتك، و فرضت عليهم صلاتهم في أطراف الليل والنهار و في أوقات نشاطهم.

و كانت الأمم السالفة قد فرضت عليهم خمسين صلاة في خمسين وقتاً، و هي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أُمتك و جعلتها خمساً في خمسة أوقات، و هي إحدى و خمسون ركعة، و جعلت لهم أجر خمسين صلاة.

و كانت الأمم السالفة حسنتهم بحسنة و سيئتهم بسيئة، و هي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أُمتك، و جعلت الحسنة بعشر، والسيئة بواحدة.

و كانت الأمم السالفة إذا نوى أحدهم حسنة ثم لم يعملها لم تكتب له، و إن عملها كتبت له حسنة، و أن أُمتك إذا همَّ أحدهم بحسنة و لم يعملها كتبت له حسنة، و إن عملها كتبت له عشراً، و هي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أُمتك.

و كانت الأمم السالفة إذا همَّ أحدهم بسيئة ثم لم يعملها لم تكتب عليه، و إن عملها كتبت عليه سيئة، و أن أُمتك إذا همّ أحدهم بسيئة ثم لم يعملها كتبت له حسنة، و هذه من الآصار التي كانت عليهم، فرفعت ذلك عن أُمتك.

و كانت الأمم السالفة إذا أذنبوا كتبت ذنوبهم على أبوابهم، و جعلت توبتهم من الذنوب أن حرّمت عليهم بعد التوبة أحب الطعام إليهم، و قد رفعت ذلك عن أُمتك، و جعلت ذنوبهم فيما بيني وبينهم، وجعلت عليهم ستوراً كثيفة، وقبلت توبتهم بلا عقوبة، ولا أُعاقبهم بأن أُحرّم عليهم أحب الطعام اليهم.

و كانت الأمم السالفة يتوب أحدهم من الذنب الواحد مائة سنة أو ثمانين سنة أو خمسين سنة، ثم لاأقبل توبته، دون أن أُعاقبه في الدنيا بعقوبة، و هي من الآصار التي كانت عليهم، فرفعتها عن أُمتك، و أن الرجل من أُمتك ليذنب عشرين سنة أو ثلاثين سنة أو أربعين سنة أو مائة ثم يتوب و يندم طرفة عين، فأغفر له ذلك كله.

فقال النبي ﷺ : اللّهم إذا أعطيتني ذلك كله فزدني، قال: سل، قال: ربنا و لاتحمّلنا ما لاطاقه لنا به.

قال تبارك اسمه: قد فعلت ذلك بك و بأُمتك، و قد رفعت عنهم عظيم بلايا الأمم، و ذلك حكمي في جميع الأمم أن لا أُكلف خلقاً فوق طاقتهم»[١] الحديث، إلى غير ذلك من الأخبار.

و يؤكد ذلك المعنى قوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة»[٢].

البحث الثاني: قد ورد في تلك الآيات والأخبار ألفاظ: الطاقة، والسعة، والضيق، والاستطاعة، والإصر، والحرج، والعسر.

فالطاقة: هي بمعنى القدرة والقوة.

قال الجوهري: و هو في طوقي، أي وسعي، و طوّقني اللّه أداء حقّك، أي قوّاني[٣].

و في القاموس: طوّقني اللّه أداء حقه، قوّاني عليه[٤].

و في النهاية لابن الأثير: وددت أني طُوِّقتُ ذلك، أي: ليتَه جُعل داخلاً في طاقتي و قدرتي. و قال أيضاً: كل امرئٍ مجاهد بطوقه، أي أقصى غايته، و هو اسم لمقدار ما يمكن أن يفعل بمشقة منه[٥].

و في مجمع البحرين: قد أطقت بالشيء إطاقة: قدرت عليه، و منه إن أُمتك لاتطيق ذلك، أي لاتقدر عليه[٦].

والسعة: تطلق على معنيين:

١: الاحتجاج ١: ٣٢٧.

٢: الكافي ٥: ٤٩٤/١، مسند احمد بن حنبل ٥: ٢٦٦، و الجامع الصغير ١: ١٨٩.

٣: الصحاح ٤: ١٥١٩.

٤: القاموس المحيط ٣: ٢٦٩.

٥: النهاية لابن الأثير ٣: ١٤٤.

٦: مجمع البحرين ٥: ٢٠٩.

أحدهما: الجدة والطاقة. والثاني: خلاف الضيق.

قال الجوهري: الوسع والسعة: الجدة والطاقة. و قال أيضاً: والتوسيع: خلاف التضييق[١].

و في القاموس: و ما أسع ذلك: ما أُطيقه، والواسع: ضد الضيق، كالوسيع[٢].

و في المجمع: السعة بالتحريك: الجدة والطاقة، والسعة: عدم الضيق. والتوسيع: خلاف التضييق[٣].

و من ذلك علم معنى الضيق أيضاً، و فسر بالمشقة أيضاً في قولهم: و ضاق بالأمر ذرعاً أي: شق عليه[٤].

والاستطاعة أيضاً بمعنى: الطاقة والقدرة.

ففي الصحاح: الاستطاعة: الإطاقة[٥].

و في النهاية الأثيرية: الاستطاعة: القدرة على الشيء[٦].

و في المجمع: من استطاع إليه سبيلا أي قدر على ذلك، و﴿ لن تستطيع معي صبراً﴾ أي لن تقدر على ما أفعل[٧].

و أما الإصر:

ففي الصحاح: أصَرَه: حبسه، و أصرت الشيء أصراً: كسرته. إلى أن قال: والإصر: العهد، والإصر: الذنب والثقل[٨].

١: الصحاح ٣: ١٢٩٨.
٢: القاموس المحيط ٣: ٩٧.
٣: مجمع البحرين ٤: ٤٠٤.
٤: مجمع البحرين ٥: ٢٠٣.
٥: الصحاح ٣: ١٢٥٥.
٦: النهاية لابن الأثير ٣: ١٤٢.
٧: مجمع البحرين ٤: ٣٧١.
٨: الصحاح ٢: ٥٧٩.

و في القاموس: الأصر: الكسر، والعطف، والحبس، و بالكسر: العهد والذنب [١].

و في النهاية: الإصر: الإثم والعقوبة، و أصله من الضيق والحبس، يقال: أصره يأصِره إذا حبسه و ضيّق عليه [٢].

و في مجمع البحرين: ﴿و لاتحمل علينا إصراً﴾ أي ذنباً يشق علينا. و قيل: عهداً نعجز عن القيام به، و قيل: أصل الإصر: الذنب والضيق والحبس. يقال: أصره يأصره: إذا ضيّق عليه و حبسه، و يقال: للثقل إصراً [٣].

و فسره في حديث الاحتجاج: بالشدائد كما مرّ [٤].

والحرج: الضيق.

في الصحاح: مكان حرجَ: أي ضيّق. و فسّره بالإثم أيضاً [٥]. و قريب منه في القاموس [٦].

و في النهاية: الحرج في الأصل: الضيق، و يقع على الإثم والحرام. و قيل: الحرج أضيق الضيق [٧].

و في المجمع: ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾ أي: ما ضيق، بان يكلفكم ما لاطاقة لكم به، و ما تعجزون عنه [٨].

و في كلام الشيخ علي بن إبراهيم: الحرج: الذي لامدخل له، والضيّق: ما

١: القاموس المحيط ١: ٣٧٨.
٢: النهاية لابن الأثير ١: ٥٢.
٣: مجمع البحرين ٣: ٢٠٧.
٤: المتقدّمة ص١٨١.
٥: الصحاح ١: ٣٠٥.
٦: القاموس المحيط ١: ١٨٩.
٧: النهاية لابن الأثير ١: ٣٦١
٨: مجمع البحرين ٢: ٢٨٨.

يكون له مدخل[1] . و قد فسّر في الأحاديث المتقدمة[2] بالضيق أيضاً .

والعسر : واضح المعنى ، و هو نقيض اليسر .

قال في النهاية : العسر : ضد اليسر ، و هو الضيق والشدة والصعوبة[3] .

و في المجمع : عسر ؛ أي صعب شديد ، و أعسر الرجل : أضاق[4] .

ثم ظهر مما ذكر : أنّ الاستطاعة والطاقة بمعنى واحد ، و هو القدرة . والسعة أيضاً إما راجعة إليهما ، أو إلى عدم الضيق ، و أن الحرج أيضاً : هو الضيق .

والعسر يحتمل أن يكون مع الضيق بمعنى واحد ، بأن يكون معنى العسر : ما فيه صعوبة شديدة ، وأصلة حد الضيق ، أو يكون معنى الضيق : ما فيه صعوبة مطلقاً .

و أن يكون أعم منه ، بأن يصدق على كل صعب و شديد ، و لايصدق الضيق إلاّ على ما كان في غاية الصعوبة والشدة .

والظاهر من العرف هو الأخير ، فإنّ أهل العرف يطلقون العسر على كل شديد صعب ، و لايطلقون الضيق عليه ، و لم يثبت من اللغة خلاف ذلك أيضاً .

و أما الإصر : فهو أيضاً كما عرفت لايخرج عن العسر والضيق ، بل إما بمعنى الأول ، أو الثاني ، أو بمعنى بعض مراتب أحدهما .

و كيف كان فاللازم مما ذكر : أن الثابت من الآيات والأخبار انتفاء التكليف بأُمور ثلاثة : ما لايطاق ، و ما فيه الضيق ، و ما فيه العسر .

و أما ما في الخامس عشر : من نفي التكليف بقدر الطاقة أيضاً ، بل لابد و أن يكون أدون منه ، فهو ليس نفي أمر وراء الضيق والعسر ؛ لصدقهما على ما

١ : تفسير القمي ١ : ٢١٦ .

٢ : المتقدّمة ص ١٧٤.

٣ : النهاية لابن الأثير ٣ : ٢٣٥ .

٤ : مجمع البحرين ٣: ٤٠٢.

يساوي القدرة والطاقة، مع أن الرواية في نفسها ضعيفة غير صالحة لإثبات أصل بدون مساعدة غيرها إياها. و كذا الرواية الثالثة عشر.

البحث الثالث: اعلم أن مراتب التكاليف المتصورة عقلاً أربعة:

ما دون العسر، و يطلق عليه السعة، والسهولة، واليسر.

والعسر الغير البالغ حد الضيق.

والضيق الغير البالغ حد ما لايطاق، و هو الحرج.

و ما لايطاق، و قد يطلق الحرج على ما يعم ذلك أيضاً.

و أما ما يستفاد من كلام الشيخ الحرّ في الفصول المهمة: من أنّ جميع التكاليف فيها العسر، بل الحرج [1]، فليس كذلك؛ لأنّ المرجع في تحقق مصاديق تلك الألفاظ إنما هو العرف، فالعسر: هو ما يعدّ في العرف شاقاً صعباً، و يقال: إنه يشق تحمله، أو يصعب على فاعله.

و مما لاشك فيه، و لاشبهة تعترية: أنه إذا كان لمولى عبد هيّأ له معاشه و يرزقه و يحسن إليه، إذا أمره باشتراء يسير من اللحم والخبز لعيال المولى كل يوم من السوق، لايقال: إنه صعّب عليه، أو حمّله أمراً عسراً أو شاقّاً، بل و كذا لو ضم معه كنس بيته، و سقي دابته و علفها، بل و لو ضم مع الجميع بسط فراشه، و طيّه، و إغلاق بابه، و فتحه، و نحو ذلك، بل لابد في تحقق العسر من كون الخدمة مما يشق عرفاً، و يصعب عليه تحمّله.

و أمثال ذلك في التكاليف الشرعية خارجة عن حد الإحصاء، فإن رد السلام تكليف مع عدم كونه صعباً، بل و كذا الوضوء و ركعات من الصلاة، سيما مع عدم مزاحمته لشغل مهم، و عدم كونه في برد شديد، و كذا الصوم، سيما في الأيّام الباردة القصيرة.

١: الفصول المهمة: ٢٤٩.

و مما يدل على ذلك : قوله سبحانه : ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد اللّه بكم اليسر و لايريد بكم العسر﴾ [١] فإن التعليل دلّ على أن الصوم مع المرض و في السفر عسر ، و أنه في أيام أُخر خالية عن المرض والسفر يسر .

ثم إنّ المرتبة الثانية ـ و هو العسر كما أشرنا إليه ـ أعم مطلقاً من الضيق ، فإنّ كل ضيق عسر ، و لاعكس ؛ فإن من حمّل عبده بشرب دواء كريه في يوم مثلاً يقال : إنه يعسر عليه ، ولايقال : إنه في ضيق ، أو ضيّق عليه مولاه .

و كذا من يكون منتهى طاقته حمل مائة رطل ، إذا أمر بحمل تسعين مثلاً ، و نقله إلى فرسخ يقال : إنه يعسر عليه ، ولكن لايقال : إنه في الضيق . نعم لو أُمر بحمله و نقله كل يوم ، يقال : إنه ضيّق عليه .

و كذا يصح أن يقال : إن التوضؤ بالماء البارد في اليوم الشديد البرد مما يعسر ، ولكن لايقال : إن المكلف في ضيق من ذلك .

والنسبة بين هذه المرتبة والمرتبة الرابعة التباين ؛ إذ لايطلق العسر إلاّ على ما يمكن فعله ، فما لايمكن لايقال : إنه يعسر .

والمرتبة الثالثة أعم مطلقاً من الرابعة ؛ إذ كل ما لايقدر عليه ضيق ، و لاعكس .

ثم إنه لاكلام لنا في هذا المقام في المرتبتين : الأولى والأخيرة ، فإنّ الأولى مما لاريب في جواز التكليف بها و تحققه ، و لاشيء هنا يعارض جوازه .

كما أنّ التكليف بالأخيرة منتفٍ عندنا عقلاً و شرعاً ، بل انتفاؤه يعم الشرائع كلها ، و ليس انتفاؤه من باب الأصل ، حتى يجوز الخروج عنه بدليل ، بل تحققه مطلقاً غير جائز .

و إنما الكلام في المرتبتين : الثانية والثالثة .

١ : البقرة ٢ : ١٨٥ .

البحث الرابع : قد عرفت أنه تكاثرت الآيات، و استفاضت الأخبار على نفي العسر والحرج ـ أعني الضيق ـ في الدين والتكاليف، و مقتضى تلك الظواهر : انتفاؤهما رأساً، و لولا غير هذه الظواهر، لم يكن هناك كلام و بحث، بل كان اللازم العمل بعموماتها، و يرجع في تعيين معنى العسر والضيق إلى العرف، فيحكم بانتفاء كل ما يعد في العرف عسراً و ضيقاً.

ولكن هناك أمران أوجبا الإشكال في المقام:

أحدهما : أن نفيهما بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما يشاهد من التكاليف الشاقة والأحكام الصعبة التي لايشك العرف في كونها عسراً أو صعبة [١] ، بل حرجاً و ضيقاً؟! كالتكليف بالصيام في الأيام الحارة الطويلة، و بالحج، والجهاد، و مقارعة السيف والسنان، والأمر بالقرار في مقابلة الشجعان، والنهي عن الفرار من الميدان، و عدم المبالاة بلوم اللوّام في إجراء الأحكام، والتوضؤ بالمياه الباردة في ليالي الشتاء، سيما في الأسفار.

و أشد منها الجهاد الأكبر مع أحزاب الشيطان، والمهاجرة عن الأوطان لتحصيل ما وجب من مسائل الحلال والحرام، و ترك الرسوم والعادات المتداولة بين الأنام، المخالفة لما يرضى به الملك العلاّم، إلى غير ذلك.

و ثانيهما : أنا نرى الشارع لم يرضَ لنا في بعض التكاليف بأدنى مشقة، كما يشاهد في أبواب التيمم و غيره، و يلاحظ في الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام ـ التي ذكرنا بعضها ـ من نفيهم بعض المشاقّ الجزئية، مستدلين بنفي العسر والحرج، و كذا في كلام الفقهاء.

و نرى مع ذلك : عدم سقوط التكليف في كثير منها بأكثر و أشدّ من ذلك.

و لم أعثر على من تعرّض لذلك المقال إجمالاً أو تفصيلاً، إلاّ طائفة من

---

١ : في «ج» و صعباً.

المتأخرين، فإنه قد يوجد في كلماتهم تعرضٌ مّا لهذا المضمار.

فمنها: ما ذكره شيخنا الحر في كتابه المسمّى بالفصول المهمة، قال بعد نقل طائفة من الأخبار النافية للحرج: أقول: نفي الحرج مجمل لايمكن الجزم به فيما عدا التكليف بما لايطاق، و إلاّ لزم رفع جميع التكاليف[1]. انتهى.

و ذلك مبني على تحقق العسر والحرج في جميع التكاليف، و قد عرفت فساده. و إجمال نفي الحرج يقتضي رفع اليد عنه في أبواب الفقه، و هو خلاف سيرة الفقهاء و طريقتهم، بل الكل يتمسكون به في موارد كثيرة، كما لايخفى على المتتبع.

و منها: ما ذكره بعض سادة مشايخنا ـ طاب ثراه ـ في فوائده، قال ـ قدس سره ـ بعد بيان نفي الحرج: و أما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة ـ كالحج، والجهاد، والزكاة بالنسبة إلى بعض الناس، والدية على العاقلة، و نحوها، فليس شيء منها من الحرج، فإنّ العادة قاضية بوقوع مثلها، والناس يرتكبون مثل ذلك من دون تكليف و من دون عوض، كالمحارب للحميّة، أو بعوض يسير، كما إذا أُعطي على ذلك أُجرة، فإنا نرى أن كثيراً يفعلون ذلك بشيء يسير.

و بالجملة: فما جرت العادة بالإتيان بمثله والمسامحة و إن كان عظيماً في نفسه، كبذل النفس والمال، فليس ذلك من الحرج في شيء.

نعم تهذيب[2] النفس، و تحريم المباحات، والمنع عن جميع المشتبهات، أو نوع منها على الدوام حرج و ضيق، و مثله منتف في الشرع.[3] انتهى.

أقول: هذا في طرف النقيض من الأول، و كما كان الأول إفراطاً، فهذا تفريط؛ فإنه لو سلّم انتفاء الحرج عن بعض التكاليف، حيث إنه يعتبر فيه عسر و

١: الفصول المهمة: ٢٤٩.

٢: في «هـ»، «ب»: تعذيب.

٣: فوائد الأصول: ١١٨ فائدة ٣٦.

دوام ـ كما يشير إليه قوله: على الدوام ـ فلا شك في وجود أُمور تشق على الناس و تعسر عليهم، والعسر أيضاً منفي كما عرفت.

بل فيها ما يعد ضيقاً عرفاً، و هو المراد من الحرج، كما عرفت؛ فإنّ رفع الأخلاق المذمومة، والمجاهدة مع النفس ـ سيما بالنسبة إلى بعض الأشخاص ـ مما لايخلو من ضيق و حرج.

و من لاحظ كلمات الفقهاء، بل الأخبار المستدل فيها بنفي الحرج، يرى أنهم نفوا أُموراً لنفي الحرج هي أسهل بكثير من كثير من التكاليف الثابتة.

و أما ما ذكره من ارتكاب الناس لمثلها من دون عوض أو بعوض يسير، فهو غير مسلّم في مثل الحج، والخمس، والجهاد، والصيام في الأيام الحارة، و نحوها.

و أما المحاربة للحمية: فهي لاتدل على عدم عسرها و صعوبتها، بل قد يُرتكب للحمية أُمور واضحة المشقة، ظاهرة الشدة، و جريان العادة بالإتيان بأمثال ذلك إنما هو ليس مجاناً، أو بعوض يسير، كما لايخفى.

و منها: ما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين ـ و قد مر ذكره في عائدة نفي الضرر ـ قال ـ سلّمه اللّه تعالى ـ بعد ذكر الإشكالين: والذي يقتضيه النظر بعد القطع بأن التكاليف الشاقة والمضارّ الكثيرة واردة في الشريعة: أنّ المراد بنفي العسر والحرج والضرر: نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع التكليفات الثابتة بالنسبة إلى طاقة أوساط الناس المبرئين عن المرض، والقدر الذي هو معيار التكاليف، بل هي منفيّة من الأصل إلاّ فيما ثبت، و بقدر ما ثبت.

والحاصل أنا نقول: إنّ المراد أنّ اللّه سبحانه لايريد بعباده العسر والحرج و الضرر؛ إلاّ من جهة التكاليف الثابتة بحسب أحوال متعارف الأوساط، و هم الأغلبون، فالباقي منفي، سواء لم يثبت أصله أصلاً أو ثبت ولكن على نهج لايستلزم هذه الزيادة.

ثم إنّ ذلك النفي إما من جهة تنصيص الشارع، كما في كثير من أبواب الفقه

من العبادات و غيرها، كالقصر في السفر، والخوف في الصلاة، والإفطار في الصوم، و نحو ذلك، و إما من جهة التعميم، كجواز العمل بالاجتهاد لغير المقصر في الجزئيات، كالوقت والقبلة و نحوهما، أو الكليات، كالأحكام الشرعية للعلماء[١]. انتهى.

أقول: قد مر في العائدة المذكورة[٢] ما تظهر به حقيقة الحال في هذا المقال.

والحاصل: أنّ المستفاد مما ذكره أنّ قاعدة نفي العسر والحرج من باب أصل البراءة دون الدليل أو يكون مقيداً بغير التكاليف الثابتة، و يكون موضع العسر والحرج المنفيين: ما هو زائد عن أصل طبائع التكاليف، و تكون قاعدة نفي العسر والحرج من قبيل: كل شيء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهي، و نحوه.

فكل تكليف ثبت بالخصوص أو العموم أو التقييد أو الإطلاق، يكون خارجاً عنه. فكلّ ما كان عليه دليل عام أو خاص، لاتعارضه قاعدة نفي الضرر.

و هذا منافٍ لطريقة الفقهاء في استدلالاتهم بقاعدة نفي العسر والحرج، بل منهم من صرّح: أن قاعدة نفي الحرج ليست من باب الأصل الذي جاز الخروج عنه بدليل، كسائر العمومات، بل لايعارضها دليل أصلاً، كما يأتي[٣].

نعم: لو كان مراده أنه بعد ملاحظة عمومات التكاليف و خصوصاتها، و ملاحظة التعارض بينها و بين أدلة نفي العسر والحرج، و إعمال القواعد الترجيحية، و إخراج ما ثبت ترجيحه من التكاليف الصعبة العسرة، تقيد أدلة نفيهما بغير هذه المخرجات، لكان صحيحاً كما سنذكره.

و منها: أن العسر والحرج في الأمور إنما يختلف باختلاف العوارض الخارجية، فقد يكون شيء عسراً و حرجاً، و يصير باعتبار أمر خارجي سهلاً و سعة.

١: قوانين الأصول ٢: ٤٩.

٢: البحث التاسع من قاعدة نفي الضرر.

٣: ياتي في البحث السادس ص٢٥٩ وياتي كلام بعض من صرّح بذلك.

و من الأمور الموجبة لسهولة كل عسير، و سعة كل ضيق: مقابلته بالعوض الكثير، والأجر الجزيل.

ولاشك أنّ كل ما كلّف به اللّه سبحانه يقابله ما لايحصى من الأجر ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾[1].

و على هذا: فلايكون شيء من التكاليف عسراً أو حرجاً.

و ما لم يرضَ اللّه سبحانه فيه بأدنى مشقة، يكون من الأمور التي لايقابلها أجر، و لايستحق فاعلها عوض و ثواب.

و ما كلّف به من الأمور الشاقة ظاهراً، فقد ارتفعت مشقتها بما وعد لها من الأجر الجميل والثواب الجزيل.

ولايخفى أنّ اللازم من ذلك أيضاً كسابقه: عدم معارضة قاعدة نفي العسر والحرج بشيء من الأدلة، بل عدم ترتب فائدة في التمسك بها؛ إذ كلّ ما ثبت فيه التكليف عموماً أو خصوصاً، فلا تكون القاعدة فيه جارية، و كذا كلّ ما كان التكليف به مشكوكاً فيه، و مالم يكن كذلك، فالتكليف فيه منفي من غير حاجة إلى أمر آخر.

هذا، مضافاً إلى أنّ انتفاء العسر والحرج من كل فعل باعتبار مقابلته بالعوض الكثير في حيّز المنع، فإنه لاشك أنّ أنفس الأعواض هي الحياة، و لاريب أنّ من توقفت حياته على قطع عضو منه كالرِجْل أو اليد التي عرضتها الشقاقلوس[2]، يُعدُّ قطع عضوه عسراً و صعباً.

والتحقيق أنّ الأمور الصعبة على قسمين:

قسم ترد صعوبته و مشقته على القلب والخاطر من غير صعوبة فيه على البدن والجسم، كالتضرر المالي مثلاً، و هذا ترتفع صعوبته إذا

١: الأنعام ٦: ١٦٠.

٢: الشقاقلوس: كلمة يونانية، و تعني: موت و فساد عضو من أعضاء البدن.

قابله أمر آخر أهم في القلب منه .

و قسم ترد صعوبته على البدن ، كحمل الشيء الثقيل ، و قطع العضو ، و أمثال ذلك ، و هذا لاترتفع صعوبته و إن قابله من الأجر ما قابله .

نعم ، لما كان للقلب أيضاً صعوبة في تحمل الصعاب البدنية ، فإذا قابله الأهم منه ، يسهل تحمل الصعوبة معه ، أي ترتفع صعوبته القلبية ، فلا يخرج من العسر والحرج .

هذا ما عثرت عليه مما ذكروه في هذا المقام .

والتحقيق : أنه لاحاجة إلى ارتكاب أمثال هذه التأويلات والتوجيهات ، بل الأمر في قاعدة نفي العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصصة الواردة في الكتاب الكريم ، والأخبار الواردة في الشرع القويم ، فإن أدلة نفي العسر والحرج تدلان على انتفائهما كلية ؛ لأنهما لفظان مطلقان واقعان موقع النفي ، فيفيدان العموم .

و قد ورد في الشرع : التكليف ببعض الأمور الشاقة والتكاليف الصعبة أيضاً ، ولايلزم من وروده إشكال في المقام ، كما لايرد بعد قوله سبحانه : ﴿و أُحل لكم ما وراء ذلكم﴾[1] إشكال في تحريم كثير مما وراءه ، ولابعد قوله : ﴿قل لا أجد فيما أُوحي إليّ محرماً﴾[2] إلى آخره : تحريم أشياء كثيرة ، بل يخصص بأدلة تحريم غيره عموم ذلك . فكذا هاهنا ، فإنّ تخصيص العمومات بمخصصات كثيرة ليس بعزيز ، بل هو أمر فى أدلة الأحكام شائع ، وعليه استمرت طريقة الفقهاء .

أمر في أدلة الأحكام شائع ، و عليه استمرت طريقة الفقهاء .

فغاية الأمر : كون أدلة نفي العسر والحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها مخصص ، و بعد ظهوره يعمل بقاعدة التخصيص ، فلا يرد

١ : النساء ٤ : ٢٤ .

٢ : الأنعام ٦ : ١٤٥ .

شيء من الإشكالين.

و لعل لذلك لم يتعرض الأكثر لذكر إشكال في ذلك؛ إذ لا إشكال في تخصيص العمومات بالمخصصات.

ولايلزم هناك تخصيص الأكثر أيضاً [۱]، فإنّ الأُمور العسرة الصعبة غير متناهية، والتكاليف الواردة في الشريعة محصورة متناهية، و مع ذلك أكثرها مما ليس فيه صعوبة و لامشقة كما بيناه [۲].

و أما عدم رضى اللّه سبحانه بأدنى مشقة في بعض الأمور، و رضاه بما هو أصعب منه كثيراً في بعض، فلا يعلم أنّ عدم رضاه بالأول لكونه صعباً و عسراً، بل لعلّه لأمر آخر، و لو علم أنّه لذلك، فلا منافاة بين عدم رضاه بمشقة، و رضاه بمشقة أُخرى، لمصلحة خفيّة عنا.

و أما احتجاج الأئمة الأطياب لنفي التكليف في بعض الأُمور: بانتفاء العسر والحرج، فهو كاحتجاجهم لحلّية بعض الأشياء بقوله سبحانه: ﴿قل لا أجد فيما أُوحي إليّ﴾ إلى آخره، و مرجعه إلى الاحتجاج بعموم نفيه سبحانه الحرج، و عدم وجود ما يخصص ذلك.

و من هذا يرتفع الإشكال من بعض الأحاديث الذي نفى الإمام فيه الحكم، محتجاً بكونه حرجاً، مع وجود ما هو أشق منه في الأحكام، فإنّ غرضه عليه السلام ليس أنّه منفي لكونه حرجاً، ولايمكن تحقق الحرج في الحكم، بل المراد أنّه حرج، فيكون داخلاً تحت عموم قوله سبحانه: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ فلا يحكم بخلافه، إلاّ أن توجد له مخصص، ولامخصص لهذا الحكم.

۱: وجه توهم لزوم تخصيص الأكثر: هو خروج مثل الصوم والخمس والزكاة والحج والجهاد والديات والكفارات والقصاص و غيرها من القاعدة مع ان فيها عسر و حرج.

۲: وجه دفع التوهم: انّ الأمور التي فيها العسر والحرج من التكاليف و غيرها، كرفع الاثقال، و صعود الجبال الشاهقة، والمشي الطويل و غيره مما لايُعدُّ ولايحصى، فكل ذلك باقٍ تحت القاعدة بالإضافة الى مثل الوضوء والغسل والتيمم الحرجي و امثالها فانها مرفوعة بالقاعدة، فتأمل.

وأكثر تلك الاحتجاجات عنهم إنما وقع في مقام الرد على العامة العمياء.

و من ذلك يظهر أيضاً الوجه في احتجاج الفقهاء بانتفاء بعض الأحكام الجزئية بنفي العسر والحرج، و لايلتفتون إليه في أحكام أُخر أصعب منه و أشدّ.

البحث الخامس: و إذا عرفت ما ذكرنا لك في المقام، فاعلم: أنّ وظيفتك في الأحكام بالنسبة إلى أدلة نفي العسر والحرج، مثل وظيفتك في سائر العمومات.

فتعيِّن أولاً معنى العسر والحرج، و تحكم بانتفائهما في الأحكام عموماً إلاّ ما ظهر له مخصص، و تتفحص عن مخصصات أدلة نفي الحرج والعسر، فإن ظهر لها معارض أخص منها مطلقاً، تخصّصها به، و إن كان أخص من وجه أو مساوياً لها، فتعمل فيهما بالقواعد الترجيحية، و مع انتفاء الترجيح ترجع إلى ما هو المرجع عند اليأس عن التراجيح.

ثم وظيفتك في تعيين معنى العسر والحرج ما هو وظيفتك في تعيين معاني سائر الألفاظ.

فبعد ما عرفت في اللغة والعرف، و من التفاسير الواردة في الأحاديث، أنّ العَسِر: هو الصعب الشاق، والحَرِج: هو الضيق، فترجع في تعيينهما إلى العرف والعادة، فكلّ ما يعد في العادة شاقاً و صعباً، أو ضيقاً، يكون عسراً أو حرجاً، و ما لم يحصل لك فيه القطع بدخوله تحتهما، تعمل فيه بمقتضى الأصل، لا أصالة عدم كونه عسراً أو حرجاً؛ إذ لا أصل، بل أصالة عدم خروجه عن تحت العام التكليفي، الذي يدل على ورود التكليف عليه.

و يلزم في تعيين معناهما ملاحظة الأوقات والحالات، فإنه قد يكون شيء مشقة في وقت أو حال، بل بالنسبة إلى شخص دون آخر.

واللازم فيه أن يُعدّ في العرف مشقة و عسراً إن كان الفعل صعباً على فاعله عند أكثر الناس و إن لم يكن صعباً على الأكثر من جهة اختلاف حال

فاعله مع حال الأكثر .

ولا يكفي كونه صعباً عليه عنده أو عند شخص ؛ إذ بمجرد ذلك لايتحقق العسر العرفي، بل اللازم كونه صعباً عليه عند عامة الناس .

ثم إذا تحققت المشقة والعسرية في فعل عرفاً، يلزم الحكم بدخوله تحت عمومات نفي العسر والحرج، سواء كان من أدنى مراتب العسر والحرج، أو أعلاها، أو المتوسط بينهما .

والحاصل: أنه بمجرد صدق العسر عادة يحكم بذلك، فلايرد ما قد يستشكل: من عدم انضباط قدر الحرج المنفي .

ثم يرجع إلى دليل التكليف، فإن لم يعارضها منه شيء أصلاً، يحكم بانتفائه قطعاً، و إن عارضها و كان أخص منها، تخص به، و إن كان بينهما عموم من وجه أو تساوٍ، يرجع إلى القواعد .

و قد يرجّح جانب التكليف بإجماع و نحوه، ولكن اللازم الاقتصار على القدر الذي ثبت فيه الإجماع، فإنه قد يثبت بالإجماع التكليف في شيء مع مرتبة من المشقة، ولايثبت الإجماع في مرتبة فوقها، فعليك بالاجتهاد التام .

و مما ذكرنا يظهر سرّ ما يرى في كلمات الفقهاء من أنّهم قد يستدلون بانتفاء حكم فيه أدنى مشقة : بانتفاء العسر والحرج، و لايستدلون فيما هو أشد من ذلك بكثير به .

البحث السادس: قد ظهر مما ذكرنا: أنّ قاعدة نفي العسر والحرج من قبيل سائر العمومات، يجوز تخصيصها بالمخصصات، و أنّها أصل لايخرج عنه إلاّ مع دليل .

و قد ذكرنا أنّ بعضهم قال: إنه ليس كذلك، و هو بعض سادة مشايخنا طاب ثراه، قال قدس سره: و ليس المراد أنّ الأصل نفي الحرج، و أنّ الخروج عنه جائز، كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة .

أما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظاهر، و إلاّ لزم أن تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والضرر. والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد.

و أما على العموم: فلإجماع المسلمين على أنّ الحرج منفي في هذا الدين، و لأنّ التكليف بما يفضي إلى الحرج مخالف لما عليه أصحابنا من وجوب اللطف على اللّه، فإنّ الغالب أنّ صعوبة التكليف المفضية إلى حد الحرج تبعد عن الطاعة، و تقرب من المعصية بكثرة المخالفة، و لأنّ اللّه تعالى أرحم بعباده، و أرأف من أن يكلفهم ما لايتحملونه من الأُمور الشاقة، و قد قال اللّه سبحانه: ﴿لا يكلف اللّه نفسا إلاّ وسعها﴾ [1]. انتهى.

أقول: بل التحقيق ما ذكرنا[2] من كون نفي الحرج والعسر أصلاً يخرج عنه بدليل، و لايلزم منه مساواة هذه الشريعة لغيرها في الاشتمال على الحرج؛ لأنّ الحرج له مراتب كثيرة؛ منها ما يقرب إلى العجز و عدم الطاقة، فيمكن أن يكون المنفي وجوده في هذه الشريعة بعض مراتبه، كما نذكره في البحث السابع.

فإن قلت: على ما ذكرت يجوز تخصيص هذه المرتبة أيضاً من تلك العمومات.

قلت: نعم، ولكن الجواز غير الوقوع. والفرق إنما هو في الوقوع و عدمه، لا في الجواز و عدمه.

و أما ما ذكره من إجماع المسلمين على نفي الحرج في هذا الدين، فالمسلَّم منه ما كان تكليفاً بما لايطاق، أو ما يقرب منه، و يوجب ضيقاً شديداً في غاية الشدة، وأما مادونه، فلا، كيف وقد عرفت تصريح بعضهم بكون جميع التكاليف الواقعة حرجاً، و بعضهم بوقوع التكاليف الشديدة في الدين!؟ و ما أجمع عليه المسلمون هو ورود نفي الحرج في الشرع على سبيل العموم، لا أنّه لامخصص له.

١: فوائد الأصول: ١١٨ فائدة ٣٦.

٢: مرّ ذكره في البحث الرابع من العائدة.

و أما ما ذكره من مخالفته لما يجب على اللّه سبحانه من اللطف، فبعد إغماض النظر عن مطالبته بمعنى اللطف والمراد منه، و أنّه هل هو ما كان لطفاً عندنا، أو في الواقع و إن لم ندرك وجه لطفه، أو نظن عدم كونه لطفاً، و عن أن الواجب عليه هل هو اللطف في الجملة، أو كل لطف؟

نقول: إنه قد يترتب على أمر صعب و ضيق، سهولة و سعة كثيرة دائمية أعلى و أرفع من هذا الصعب، و مقتضى اللطف حينئذ: التكليف بالصعب الأدنى للوصول إلى السعة الأعلى، كما أن الأب الرؤوف يضيّق على ولده بحبسه في المكتب و منعه عن الأغذية المرغوبة له لراحته عند الكبر، بل يحتجمه و يقطع أعضاءه لدفع الأمراض.

و أما إيجاب ذلك كثرة المخالفة، فهو غير منافٍ للطف، فإنه نقص من جانب المكلف. ولو أوجب ذلك عدم التكليف، لزم أن يكون مقتضى اللطف عدم التكليف، لإيجابه المخالفة، ولا فرق فيها بين الكثرة والقلة، مع أنّا نرى كثرة المخالفة بحيث تجاوزت عن الحد، ولم يوجبها إلاّ أصل التكليف.

و أما قوله سبحانه: ﴿لايكلف اللّه نفساً إلاّ وسعها﴾[1] فالمراد بالوسع: الطاقة كما عرفت، مع أنّه لو أُريد منه مقابل الضيق، فهو أيضاً كواحد من العمومات الصالحة للتخصيص.

البحث السابع: قال السيد السند المذكور ـ قدس اللّه نفسه الزكية ـ بعد ما ذكر انتفاء التكليف بما فوق الطاقة في جميع الأديان، و ثبوته بالسعة في الجميع: أما التكليف بقدر الطاقة ـ والمراد به ما فوق السعة ما لم يصل إلى الامتناع العقلي أو العادي ـ فلم يقع التكليف به في شرعنا؛ لقوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في

١: البقرة ٢: ٢٨٦.

الدين من حرج﴾[١] و قوله تعالى: ﴿يريد اللّه بكم اليسر و لايريد بكم العسر﴾[٢] و قوله ﷺ: «دين محمد حنيف»[٣] و قوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة»[٤].

و قد وقع في الشرائع السابقة؛ لقوله تعالى: ﴿ربنا و لاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾[٥] و قوله سبحانه: ﴿والأغلال التي كانت عليهم﴾[٦] و ما ورد في الأخبار في بيان التكليفات الشاقة التي كانت على بني إسرائيل.

و هل كان التكليف بالقياس إليهم حرجاً و إصراً، أو هي بالنسبة إلينا كذلك؟

والظاهر الأول. و حديث المعراج[٧] و قول موسى لنبينا ﷺ: «أُمتك لاتطيق ذلك»[٨] يؤيد الثاني. و ما في السير من بيان بسطة الأولين في الأعمار والأجسام و شدتهم و طاقتهم على تحمل شدائد الأُمور يعاضده.

و على هذا، فالحرج منفي في جميع الملل، و إنما يختلف الحال بحسب اختلاف أهلها، فما هو حرج بالقياس إلينا لم يكن حرجاً حيث شرع، ولكن الامتنان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الآية، و رفع الأغلال والآصار يمنع ذلك[٩]. انتهى.

قوله قدس سره: أما التكليف ما فوق السعة مالم يصل إلى الامتناع العقلي، فلم يقع التكليف به في شرعنا، إن أراد بعض مراتبه؛ وهو ماكان في غاية الشدة

١: الحج ٢٢: ٧٨.
٢: البقرة ٢: ١٨٥.
٣: الكافي ٣: ٨/٣٩٥، الفقيه ١: ٨٢٣/١٧٤، التهذيب ٢: ٨٥٠/٢١٦، الاستبصار ١: ١٤٩٢/٣٩١ الوسائل ٣: ٢٨٥ أبواب لباس المصلي ب٢٣ ح١، مجمع البحرين ٥: ٤١.
٤: الكافي ٥: ١/٤٩٤، مسند أحمد ٥: ٢٦٦، الجامع الصغير ١: ١٨٩.
٥: البقرة ٢: ٢٨٦.
٦: الأعراف ٧: ١٥٧.
٧: تفسير القمي ١: ٩٥، تفسير العياشي ١: ٥٣١/١٥٩.
٨: الفقيه ١: ٦٠٢/١٢٥.
٩: فوائد الأصول: ١١٧ و ١١٨ فائدة ٣٦.

وله استمرار ودوام، فله وجه. وإن أراد مطلقاً فهو ممنوع، و ما استدل به عمومات للتخصيص قابلة.

قوله: و قد وقعت في الشرائع السابقة، و هو كذلك. والفرق بين سائر الشرائع و بين شرعنا على القول بوقوع بعض مراتبه في شرعنا أيضاً، إما باعتبار المراتب أو باعتبار بعض الآصار الخاصة، فالمراد بقوله تعالى: ﴿ولاتحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا﴾ أي: إصراً حملته أو حملت مثله عليهم، لامطلق الإصر. و كذا في الأغلال، أي: خصوص الأغلال التي كانت عليهم أو ما يشابهها.

البحث الثامن: يمكن اختلاف العسر والحرج بالنسبة إلى الأعصار والأمصار، كما يمكن اختلافهما بالنسبة إلى الأشخاص والأحوال، فكما أنه يكون شيء عسراً أو حرجاً بالنسبة إلى شخص دون آخر كالقوي والضعيف، أو بالنسبة إلى حال دون حال كالشباب والهرم أو الصحيح والمريض، كذا قد يكون شيء عسراً أو حرجاً في زمان دون زمان، أو بلد دون آخر باعتبار التعارف والتداول، و حصول الملامة وعدمه.

البحث التاسع: اعلم أن المستفاد من أدلة نفي العسر والمشقة: أنهما موجبان للتخفيف، و ذلك يستعمل في موردين:

أحدهما: أنهما يوجبان لحكمنا بالتخفيف من اللّه سبحانه، و بعدم[1] كون ما فيه المشقة تكليفاً لنا؛ لعموم أدلة نفيها. وهذا يكون في كل مورد لم يتحقق دليل معارض لتلك العمومات، وأما ماتحقق فيه الدليل المعارض، فيحكم فيه بمقتضى التعارض.

١: في «ج»: و بعد.

و إن شئت قلت: إنهما يوجبان التخفيف من اللّه سبحانه، يعني: أنّ العسر والمشقة يوجبان في الواقع أن يخفف اللّه سبحانه الحكم بحيث تنتفي عنه المشقة، كما هو المستفاد من قوله سبحانه: ﴿ولايريد بكم العسر﴾ [١] ﴿و ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ [٢] و من رأفة اللّه سبحانه بالنسبة إلى عباده، و من عدم الاحتياج له حتى يحمِّل عباده المشقة، بل كل ما يكلفهم فإنما هو لمصلحتهم.

و لازم ذلك: أن يكون التخفيف في كل مورد لم يستعقب المشقة مرتبة عظيمة يسهل معها تحمّل تلك المشقة، و أما إذا كان كذلك، فمقتضى اللطف والرأفة: التحميل، و لهذا خُصصت العمومات، و وقعت التكاليف الشاقة في الشريعة المقدسة.

و ثانيهما: أنهما أوجبا وقوع التخفيفات السابقة من الشريعة المطهرة، و انتفاؤهما سبب للرخص الواردة في الملة الشريفة.

والذي يفيد للفقيه في الفروع و وظيفته التكلّم فيه، هو إيجاب نفي العسر والمشقة للتخفيف بالاستعمال الأول، و أما الثاني: فلا يترتب عليه للفقيه كثير فائدة؛ إذ بعد ثبوت الحكم من اللّه جل شانه، لاجدوى كثيراً في درك أنه للتخفيف و دفع المشقة.

و قد ذكر شيخنا الشهيد ـ قدس اللّه سره ـ في قواعده كثيراً من جزئيات قاعدة نفي المشقة و إيجابه لليسر، ولكنه إنما ذكرها على الاستعمال الثاني، أعني: أنه ذكر أحكاماً كثيرة ثابتة من الشرع، مناسبة لأن يكون تشريعها للتخفيف والرحمة، و ذكر أنّ بناء تلك الأحكام و شرعها إنما هو للتخفيف والرخصة.

و هذه و إن لم يكن في ذكرها كثير فائدة، إلاّ التكلم في فروعاتها التي هي من شأن الكتب الفقهية. ولكنا نذكر ملخص ماذكره تبركا بكلامه وتكثيراً للفائدة.

١: البقرة ٢: ١٨٥.

٢: الحج ٢٢: ٧٨.

قال ـ طاب ثراه ـ ما ملخصه: إن المشقة موجبة لليسر، وهذه القاعدة يعود إليها جميع رخص الشرع، كأكل الميتة فى المخمصة، ومخالفة الحق للتقية عند الخوف على النفس أو البضع أو المال أو القريب أو بعض المؤمنين، بل يجوز إظهار كلمة الكفر عند التقية.

و من القاعدة: شرعية التيمم عند خوف التلف من استعمال الماء أو الشين أو تلف حيوانه أو ماله.

و منها: إبدال القيام عند التعذر في الفريضة، و مطلقاً في النافلة و صلاة الاحتياط غالباً.

و منها: قصر الصلاة والصوم.

و منها: المسح على الرأس والرجلين بأقلّ مسمّاه، و من ثمّ أُبيح الفطر جميع الليل بعد أن كان حراماً بعد النوم.

و من الرخص ما يختص، كرخص السفر والمرض والإكراه والتقية. و منها ما يعم، كالقعود في النافلة، و إباحة الميتة عند المخمصة تعم عندنا في السفر والحضر.

و من رخص السفر: ترك الجمعة، و سقوط القسم بين الزوجات لو تركهن، بمعنى عدم القضاء بعد عوده، و سقوط القضاء للمتخلفات لو استصحب بعضهن.

و من الرخص: إباحة كثير من محظورات الإحرام مع الفدية، و إباحة الفطر للحامل والمرضع والشيخ والشيخة و ذي العطاش، والتداوي بالنجاسات والمحرمات عند الاضطرار، و شرب الخمر لإساغة اللقمة، و إباحة الفطر عند الإكراه عليه مع عدم القضاء. ولو أُكره على الكلام في الصلاة فوجهان.

و منه: الاستنابة في الحج للمعضوب، والمريض المأيوس من برئه، و خائف العدو، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر والوحل والأعذار بغير كراهية.

و منه: إباحة نظر المخطوبة المجيبة، و إباحة أكل مال الغير مع بذل القيمة مع الإمكان، ولا معها مع عدمه عند الإشراف على الهلاك.

و منه: العفو عما لاتتم الصلاة فيه منفرداً مع نجاسته، و عن دم القروح والجروح التي لايرقى.

ثم التخفيف قد يكون لا إلى بدل، كقصر الصلاة، و ترك الجمعة، و صلاة المريض؛ و قد يكون إلى بدل، كفدية الصائم، و بعض الناسكين في بعض المناسك.

والرخصة قد تجب، كتناول الميتة عند خوف الهلاك و قصر الصلاة والصيام، أو تستحب، كنظر المخطوبة، و قد تباح، كالقصر في الأماكن الأربعة.

والمشقة الموجبة للتخفيف: هي ما تنفك عنه العبادة غالباً، أما ما لاتنفك عنه فلا، كمشقة الوضوء والغسل في البرد و إقامة الصلاة في الظهيرات، والصوم في شدة الحر و طول النهار، و سفر الحج، و مباشرة الجهاد؛ إذ مبنى التكليف على المشقة. و منه: المشاق التي تكون على جهة العقوبة على الجرم و إن أدّت إلى تلف النفس، كالقصاص والحدود بالنسبة إلى المحلّ والفاعل و إن كان قريباً يعظم عليه استيفاء [1] ذلك من قريبه.

والضابط في المشقة: ما قدّره الشرع، و قد أباح الشرع حلق المحرم للقمل، كما في قضية كعب بن عجرة [2]، و أقرّ النبي ﷺ عمراً على التيمم لخوف البرد [3]،

١: في «ب»: يعظم اله باستيفاء.

٢: الكافي ٤: ٢/٣٥٨، التهذيب ٥: ٣٣٣ / ١١٤٧، الاستبصار ٢: ١٩٥ / ٦٥٦، المقنع: ٢٠، الوسائل ٩: ٢٩٥ أبواب بقية كفارات الإحرام ب ١٤ح١، صحيح البخاري ٣: ١٢، صحيح مسلم ٢: ٨٥٩ / ١٢٠١، سنن أبي داود ٢: ٤٣٠ ح١٨٥٦.

٣: سنن ابي داود ١: ٢٣٨ / ٣٣٤، والمراد به عمروبن العاص.

فليقاربها المشاق في باقي محظورات الإحرام، و باقي مسوّغات التيمم، و ليس مضبوطاً ذلك بالعجز الكلي، بل بما فيه تضييق على النفس.

و من ثم قصرت الصلاة و أُبيح الفطر في السفر، و لاكثير مشقة فيه و لاعجز غالباً، فحينئذ يجوز الجلوس في الصلاة مع مشقة القيام و إن أمكن تحمله على عسر شديد، و كذا باقي مراتبه.

و يقع التخفيف في العقود، كما يقع في العبادات. و مراتب الغرر فيها ثلاث:

إحداها: ما يسهل اجتنابه، كبيع الملاقيح، و هذا لاتخفيف فيه.

و ثانيها: ما يعسر اجتنابه و إن أمكن تحمله بمشقة، كبيع البيض في قشره، و بيع الجدار و فيه الأُس، و هذا يعفى عنه تخفيفاً.

و ثالثها: ما يتوسط بينهما، كبيع الجوز واللوز في القشر الأعلى، والأعيان الغائبة بالوصف.

و منه: الاكتفاء بظاهر الصبرة المتماثلة. و من التخفيف: شرعية خيار المجلس. و منه: شرعية المزارعة، والمساقاة، والقراض و إن كانت معاملة على معدوم.

و منه: إجارة الأعيان، فإن المنافع معدومة حال العقد.

و منه: جواز تزويج المرأة من غير نظر و وصف، دفعاً للمشقة اللاحقة للأقارب.

و من ذلك: شرعية الطلاق والخلع، دفعاً لمشقة المقام على الشقاق و سوء الأخلاق، و شرعية الرجعة في العدة غالباً ليتروّى، و لم تشرع في الزيادة على المرتين دفعاً للمشقة عن الزوجات.

و منه: شرعية الكفارة في الظهار، والحنث.

و منه: التخفيف عن الرقيق بسقوط كثير من العبادات.

و منه: شرعية الدية بدلاً عن القصاص مع التراضي، كما قال اللّه تعالى:

﴿ذلك تخفيف من ربكم و رحمة﴾[١-٢] . انتهى ما أردنا نقله من كلامه ملخصاً، و هو كما ترى في التخفيفات الثابتة من الشرع ، و بعد ثبوتها منه لافائدة كثيرة في بيان كونها تخفيفاً أو لا .

١ : البقرة ٢ : ١٧٨ .

٢ : القواعد والفوائد ١ : ١٢٣ .

عائدة (٢٠)
في معنى قولهم: الأحكام تابعة للأسماء

قد اشتهر بين الأصحاب: أنّ الأحكام تابعة للأسماء.

قيل: معناه أنه ينتفي الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم، و ليس المراد: انتفاء الحكم بانتفائه مطلقاً ولو بدليل آخر، فإنّ التخصيص بالذكر لايقتضي التخصيص بالحكم إلاّ بمفهوم اللقب، و هو ليس بحجة، و لازم ذلك إمكان إثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب.

قال: فكما لو كان دليل لتسوية الحالين في الحكم آية أو رواية أو إجماعاً كان حجة، و لم يكن منافياً لتبعية الحكم للاسم، فكذا إذا كان استصحاباً، فإنه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه، و هو التسوية بين الحالين في الحكم.

فإن قلت: لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم، كان الحكم ثابتاً مع التسمية و بدونها، فأيّ فائدة في التبعية التي ذكروها؟.

قلت: فائدة التبعية تظهر في الحالة السابقة على مورد النص، كالحصرم بالنسبة إلى العنب، و في الحالة اللاحقة مع تبدّل الحقيقة.

و بالجملة: لايشترط في الاستصحاب بقاء الاسم؛ لعموم المقتضي و انتفاء ما يصلح دليلاً للاشتراط، و لذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقاً، والدقيق بعد صيرورته عجيناً، والعجين بعد صيرورته خبزاً. و

هكذا حكم القطن بعد أن يصير غزلاً، والغزل بعد أن يصير ثوباً.

و كذا حكم الطين بعد صيرورته لبناً، واللبن بعد صيرورته خزفاً و آجراً، والاسم في ذلك كله ليس باقياً قطعاً.

و أيضاً لو تنجّس العنب ثم صار زبيباً، فإنه يبقى على نجاسته، و لا يطهر بزوال التسمية و ارتفاع وصف العنبية، و ليس إلاّ لاستصحاب حكم النجاسة، و عدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب[1].

أقول: و ما ذكره في مرادهم من تبعية الحكم للأسماء صحيح، فإنه ليس المراد منه: أنه يدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاسم، حتى يكون معارضاً لدليل آخر دلّ على ثبوته حال انتفاء الاسم أيضاً، بل المراد: أن لحكم الثابت بواسطة هذا الاسم و من جهة هذا الاسم ينتفي بانتفائه، و ذلك لاينافي ثبوته بدليل آخر أصلاً.

و أما ما ذكره من إمكان إثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب، فليس بصحيح، لأنّ من شرائط الاستصحاب المجمع عليها: عدم تغيّر موضوع الحكم، فإذا كان الشارع جعل موضوع الحكم شيئاً مسمّى باسم، فإذا انتفى الاسم ينتفي الموضوع، فكيف يمكن الاستصحاب؟! و لذا تراهم لايستصحبون نجاسة الكلب بعد صيرورته ملحاً، أو العذرة دوداً أو تراباً، أو النطفة حيواناً.

والسر: أن من شرط جريان الاستصحاب: عدم كون الحكم مقيداً بشيء غير متحقق في الحالة اللاحقة، فإذا علّق الشارع حكماً على اسم، يكون مقيداً به، فكيف يمكن استصحابه بعد انتفائه؟!

و يستفاد ذلك من موثقة عبيد بن زرارة، عن الصادق عليه السلام: في الرجل باع عصيراً، فحبسه السلطان حتى صار خمراً، فجعله صاحبه خلاً، فقال: «إذا تحول عن اسم الخمر، فلا بأس به»[2].

١: انتهى ما نقله، و هو من كلام السيد بحر العلوم في فوائده: ١١٦ فائدة ٣٤.

٢: التهذيب ٩: ١١٧/٥٠٧، الاستبصار ٤: ٩٣/٣٥٧، الوسائل ١٧: ٢٩٧ ابواب الأشربة المحرّمة ب٣١ح٥.

فإن قلت: تعليق الشارع الحكم على الاسم ليس من جهة الاسم نفسه، بل من جهة الحقيقة التي يدل الاسم عليها، و لازم ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الحقيقة لابانتفاء الاسم، و على هذا، فإذا انتفت الحقيقة مع الاسم أيضاً، لايستصحب، كما في مثال الكلب والعذرة، و إن لم تنتف الحقيقة، يستصحب، كما في مثال الحنطة والقطن.

قلنا: لانفهم المراد من انتفاء الحقيقة، فإن أُريد منه انتفاء الآثار والخواص التي لها ـ كما قيل في دفع إشكال استصحاب نجاسة الحنطة التي صارت دقيقاً، و عدم استصحابها إذا صارت رماداً ـ فيلزم عدم استصحاب نجاسة اللبن إذا تبدّل بالجبن أو الأقط [1] أو الماست [2]، و عدم استصحاب نجاسة العرضية الحاصلة للعصير بوقوع النجاسة فيه إذا صار دبساً، وعدم استصحاب نجاسة الحصرم إذا صار عنباً، لتبدل الحقيقة بهذا المعنى، مع أن الكل متفقون على صحة الاستصحاب في هذه المواضع.

و كذا إن أُريد تبدل الحقيقة العرفية، فإن حقيقة الحصرم غير حقيقة العنب عرفاً، و حقيقة اللبن غير حقيقة الأقط عرفاً.

و إن أُريد بانتفاء الحقيقة: انتفاء التسمية، فهو قد تحقق في الجميع.

و إن أُريد أمر آخر فليبيّنه حتى ننظر فيه.

فما ذكره: من أن فائدة التبعية إنما تظهر في الحالة اللاحقة بعد تبدل الحقيقة، لايتحقق له قدر مضبوط مطرد.

و من هذا يظهر ما في قوله: لايشترط في الاستصحاب بقاء الاسم، و لذا تراهم يستصحبون حكم الحنطة، فإنه لو لم يكن شرطاً لِمَ لايستصحبون حكم العذرة؟

١: الأقط يتخذ من اللبن المخيض، يطبخ ثم يترك حتى يحصل (المصباح المنير: ١٧).
٢: الماست كلمة فارسية: اسم للَبنِ حليب يغلى ثم يترك قليلاً، و يلقى عليه قبل ان يبرد لبن شديد حتى يثخن (المصباح المنير: ٥٧١).

فإن أجاب: بعدم تبدل الحقيقة في الأول وتبدلها في الثاني.

قلت: فلِمَ تستصحب نجاسة اللبن للجبن، والحصرم للعنب؟.

والتحقيق: أن تعليق الشارع الحكم على هذه الاسماء في نص أو دليل آخر يدل على اختصاص الحكم الثابت منه بالمسمّى بهذا الاسم، بمعنى: أنه المحكوم عليه بهذا الدليل فقط، لا بمعنى دلالته على انتفائه من غير المسمّى، فلا يعارض ما يدل على ثبوته بعد انتفاء التسمية أيضاً.

ولكن الاستصحاب لايدل على ثبوته بعد انتفائها مطلقاً، يعني لايجري الاستصحاب؛ لأنّ تعليق الشارع الحكم على اسم يجعله مقيداً به، فيتغير الموضوع بعد انتفاء الاسم، و لذا لاتستصحب نجاسة الكلب والعذرة بعد صيرورتهما ملحاً و تراباً.

و أما استصحاب نجاسة الحنطة والقطن والحصرم؛ فلأنه لم يعلّق الشارع الحكم على اسم الحنطة والقطن أصلاً، و ليس هنا حكم معلق على ذلك، بل يثبت أمر عام، أحد أفراده ذلك، و ليس موضوع النجاسة الثابتة من الشرع الحنطة من حيث هي حنطة، و لذا لو قال: لاتدخل البيت ما دام فيه حنطة، يجوز دخوله إذا تبدلت بالخبز، و لذا لو نذر أحد أن يصوم ما دام في بيته القطن، لايستصحب وجوبه بعد صيرورته غزلاً، و هكذا.

والحاصل: أنّ في مثال الحنطة و أمثالها لم يعلّق حكم شرعي على اسم الحنطة، و هو السرّ في صحة الاستصحاب، لاعدم تبدّل الحقيقة، و لاعدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم.

و مما ذكرنا يظهر سرّ ما ذكره جماعة ـ و هو الحق الموافق للتحقيق ـ من التفرقة بين الأعيان النجسة و بين المتنجسة في صحة استصحاب النجاسة بعد الاستحالة في الثانية و عدمها في الأولى [1].

١: منهم الميرزا القمي في قوانين الأصول ٢: ٧٤، و صاحب الفصول الغروية فيها ٢: ٣٨١.

و هؤلاء في فُسحة من الاستشكال في وجه الفرق [١] بين الحنطة النجسة إذا صارت دقيقاً، و بينها إذا صارت رماداً، و بين اللبن النجس إذا صار أقطاً، و بينه إذا شربه حيوان مأكول اللحم و صار بولاً له أو لحماً، فإنهم يقولون بصحة الاستصحاب في جميع تلك المواضع، و يحكمون بالنجاسة إلاّ ما دل دليل آخر من إجماع أو نحوه على الطهارة؛ لعدم كون الحكم الشرعي فيها معلقاً على الاسم.

و لعدم صحة الاستصحاب في كل ما كان الحكم معلقاً على الاسم ـ كالكلب إذا صار ملحاً و نحوه ـ يحكمون بالطهارة إلاّ ما دل دليل آخر على النجاسة.

و أما من لم يتفطّن لذلك، و لم يفرِّق بين النجس والمتنجس في ذلك المقام، فقد وقع في حيص و بيص، فتراه يحكم بطهارة الخشب بصيرورته فحماً، و بطهارة الحنطة بصيرورتها رماداً؛ ولايحكم بها بصيرورتها خبزاً، و يعتذر بتبدّل الحقيقة في الأول دون الثاني، و يقول: إن المراد بتبدّل الحقيقة تبدّل الآثار والخواص.

و يلزمه الحكم بطهارة الحصرم إذا صار عنباً، أو اللبن إذا صار أقطاً، مع أنه لايقول به.

و لو قال: بعدم تبدل الحقيقة هنا.

قلنا: لانفهم الحقيقة المتحدة في الحصرم والعنب، و في اللبن والماست، والمختلفة في الخشب والفحم [٢].

١: أي: لايرد عليهم إشكال الفرق بين الموارد المذكورة، و يمكنهم الجواب عليه، دون من عداهم.

٢: في «ب»، «ج»، «ح»: واللحم، بدل: والفحم.

عائدة (٢١)
في احتياج بقاء بعض الأحكام إلى مقتضٍ ثانٍ

اعلم: أنّ من الأمور الموجودة في الخارج ما يمكن أن يكون المقتضي لوجوده في زمانٍ او حال مقتضياً بعينه لعدمه في الزمان الثاني أو الحالة الثانية، من غير حاجة إلى مقتضٍ آخر؛ و منها ما ليس كذلك قطعاً، بل إذا وجد يحتاج عدمه و زواله إلى علة واردة عليه مزيلة إياه.

و إن شئت قلت: من الأمور ما لايكفي وجوده في زمان أو حال لوجوده في زمان آخر أو حالة أُخرى لولا المانع والرافع، بل يحتاج وجوده ثانياً إلى مقتضٍ ثانوي، و منها ما يكفي وجوده أولاً لوجوده ثانياً لولا المانع.

فالأول: كالإذن والتوكيل و نحوهما، فإنه يمكن أن يكون المقتضي لوجوده في زمان أو حال مقيداً بذلك الحال أو الزمان، مشروطاً به، فينتفي بانقضاء[١] الحالة أو الزمان، ولايكفي وجوده في الأول لوجوده في الثاني و لو لم يحدث مانع و رافع و مزيل له أيضاً، بل يمكن أن يوجد أولاً محدوداً.

والثاني: كالسواد، والعلم، والجهل، واليبوسة، والرطوبة، والجلوس و

١: في «هـ»: بانتفاء.

أمثال ذلك، فإنها لايمكن أن توجد أولاً محدودةً، بأن يتفق [١] سواد محدود إلى زمان أو حال، أو علم كذلك، و يرتفع بعد انقضاء الزمان أو الحال، و لو لم يطرأ عليه مزيل أو رافع، أو يتحقق الجلوس الكذائي.

و أما قول الآمر: اجلس ساعة؛ فهو مقتضٍ لتحقق وجوب الجلوس المحدود، دون نفس الجلوس، والوجوب من قبيل الأول.

و كذا الحال في الأمور الشرعية (من الأحكام الشرعية) [٢] والوضعية؛ فإن منها: ما لايقتضي وجوده في زمان بقاءه في آخر لولا المزيل.

و منها: ما يقتضيه، فلايرتفع إلاّ برافع.

فالأول: كالوجوب، والتحريم، و نحوهما.

والثاني: كالطهارة، والنجاسة، والحدث، والملكية، والرقية، و أمثالها.

فإن وجوب شيء في زمان أو حال أو حرمته لايقتضي بقاء الوجوب أو الحرمة في زمان آخر أو حال أُخرى و إن لم يطرأ مزيل و رافع، بل يمكن أن يكون المتحقق أولاً هو الوجوب المقيد، بخلاف الطهارة و أمثالها، فإن وجودها في زمان كاف في إيجاب بقائها في زمان بعده لولا ورود الرافع عليها، ولايمكن أن تتحقق أولاً محدودةً بحد.

لاأقول: إنها مثل العلم والسواد و نحوهما، أي: لايجوز أن يكون كذلك، ولايحتمل وقوعها محدوداً عقلاً.

بل نقول: إنه و إن جاز ذلك في تلك الأُمور الشرعية عقلاً، ولكن حصل بالتتبع والاستقراء في أدلة الأحكام، و أخبار سادات الأنام، و كلمات العلماء الأعلام، و من ملاحظة طريقتهم و سيرتهم، أن هذه الأُمور كذلك مطلقاً.

١: في «ج»، «ح»: يتحقق.

٢: أثبتناه من «ب»، «ج».

فإنا نعلم الإجماع على أن الحدث إذا تحقق في زمان، يكون باقياً بعده ما لم تحدث علة رافعة له [١]، و حدوثه في الزمان الأول مقتضٍ لبقائه في الثاني لو لا حدوث الرافع؛ و كذا النجاسة والملكية و نحوهما، و هذا العلم حاصل من تتبع الأدلة والفتاوي و استقراء جزئيات الموارد.

ثم إنه يظهر الفرق بين هذين القسمين في الاستصحاب، فإن ما كان من الثاني يمكن استصحابه مطلقاً، و بعد وجوده لايعارضه استصحاب حال عقل [٢].

بخلاف ما كان من الأول، فإنه إما يعلم: أنّ المقتضي لوجوده في الأول اقتضاه مقيداً بوقت أو حال، نحو: أنت ماذون ساعة، أو يجب عليك كذا مرة. أو بالدوام، نحو: أنت ماذون دائماً، أو يجب عليك أبداً. أو اقتضاه مطلقاً، نحو: أنت ماذون، أو يجب عليك كذا.

ففي الأول: لايمكن الاستصحاب.

و في الثاني: يمكن و إن حصل الشك لمعارض، ولايعارضه استصحاب حال عقل.

و في الثالث: يمكن الاستصحاب و له المعارض أيضاً.

و يلزم ذلك أنه لولم يعلم حال المقتضي، و أن اقتضاءه بأيّ نحو من الأنحاء الثلاثة، يرجع إلى أنّ الأصل في وجودِ شيءٍ في زمان أو حال: وجوده بشرط الوصف حتى لايصح استصحابه، أو ما دام الوصف حتى يصح، وتحقيقه في الأصول.

و أما ما كان من القسم الثاني فلايتصوّر فيه هذه الأقسام، بل يستصحب دائماً إلى أن يقطع بوجود المزيل والرافع له، من غير معارضة استصحاب حال عقل له أيضاً.

١: في «ج»: ما لم يحدث رافعه. و قد يكون انسب، لأن التعبير بالعلة الرافعة لايخلو من مسامحة.
٢: في «ج»: حال العقل.

عائدة (٢٢)
في ما اشتهر من أنّ الاستصحاب لايعارض دليلاً

قد اشتهر بينهم: أنّ الاستصحاب لايعارض دليلاً أصلاً، لاخاصاً ولاعاماً، ولامطلقاً ولامقيداً، ولامنطوقاً ولامفهوماً.

و قيل: استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء، دليل شرعي رافع للحكم الأصلي، و مخصّص للعمومات.

و تحقيق المقام: أن العمومات المعارضة للاستصحاب على ثلاثة أقسام:

أحدها: العمومات الدالة على المزيلية والرافعية، نحو: «ما يراه ماء المطر فقد طهر»[1] و «ما أشرقت الشمس عليه فقد طهر»[2] فإنه معارض لاستصحاب النجاسة. ولاشك ولاخلاف في عدم معارضة الاستصحاب لها و زواله بها، و في أنّه يترك الاستصحاب بها، و تخصّص عمومات عدم نقض اليقين بالشك بهذه العمومات، و تقدّم عليها إجماعاً.

١: الكافي ٣: ١٣/٣، الوسائل ١: ١٠٩ ابواب الماء المطلق ب٦ ح٥ وفيهما: «كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر».

٢: التهذيب ١: ٣٧٣/ ٨٠٤، الاستبصار ١: ١٩٣/ ٦٧٧، الوسائل ٢: ١٠٤٣ ابواب النجاسات ب٢٩ ح٦، وفيها: «كلّ ما اشرقت عليه الشمس فقد طهر».

بل لوقلنا: بأن المعارض للعمومات، الاستصحابات الجزئية الخاصة، دون عمومات عدم نقض اليقين بالشك؛ تقدم العمومات مع عمومها على الاستصحاب مع خصوصه بالإجماع؛ لأنّ الاستصحاب و إن كان خاصاً، ولكن بإزاء هذا العموم في كل مورد استصحاب خاص معارض له، فلو قدم الجميع لغى العموم بالمرة، والخاص في مثل ذلك ليس مقدماً على العام بالإطلاق، بل المرجع هي المرجّحات الخارجية.

كما إذا قال أحد: كلّ ما في البيت لعمرو، فإنه يخصص بقوله: هذا الشيء مما في البيت لزيد؛ أما لو قيل: هذا لزيد و هذا لبكر، و هذا لخالد، إلى آخر ما في البيت، لايخصص العام الأول بكل خاص؛ لاستلزامه لغويته، بل يرجع إلى المرجحات.

و ثانيها: العمومات المقيدة بحال عدم العلم و نحوه، مثل: «كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر»[1] و «و كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام»[2] و نحو ذلك، في معارضة النجاسة أو الحرمة الاستصحابية. ولاخلاف أيضاً في عدم معارضتها للاستصحاب، ويقدم الاستصحاب عليها؛ لأن الحكم فيها بالطهارة أو الحلية مقيدة بعدم العلم، والمفروض أنه قد حصل العلم، و خرج عن الموضوع، فلاتشمله العمومات.

والحاصل: أن المستفاد منها: الطهارة في وقت ما هو قبل حصول العلم، فلايفيد إذا حصل العلم و إن انقضى هذا، مع أن بالاستصحاب علمت القذارة.

و ثالثها: العمومات المطلقة نحو: «الماء طاهر»[3] أو «كل شيء طاهر»[4] و

١: الفقيه ١: ٦/ ١، الكافي ٣: ٢/ ٢، التهذيب ١: ٢١٥/ ٦١٩ـ٦٢٠، الوسائل ١: ١٠٠ أبواب الماء المطلق ب١ح٥.
٢: الكافي ٥: ٣١٣/ ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦/ ٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ أبواب مايكتسب به ب٤ح٤.
٣: عوالي اللآلي ٣: ٩ح٨ وفيه: الماء طهور.
٤: المقنع: ٥، المستدرك ٢: ٥٨٣ أبواب النجاسات ب٣٠ح٤ نقلاً عن المقنع.

نحو ذلك، فقيل: بتقديم الاستصحاب عليها، معللاً بأنّ الاستصحاب خاصّ، والخاص و إن كان استصحاباً مقدم على العام و إن كان حديثاً أو كتاباً.

قال: فإن قيل: مرجع الاستصحاب إلى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك، فهذا عام لاخاص.

قلنا: الاستصحاب في كل شيء ليس إلاّ إبقاء الحكم الثابت له، و هذا المعنى خاص بذلك الشيء، ولايتعداه إلى غيره.

و عدم نقض اليقين بالشك و إن كان عاماً إلاّ أنه وارد في طريق الاستصحاب، و ليس نفس الاستصحاب المستدل به، والعبرة في العموم والخصوص بنفس الأدلة، لابادلة الأدلة، و إلاّ يلزم أن لايوجد في الأدلة الشرعية دليل خاص أصلاً؛ إذ كل دليل فهو ينتهي إلى أدلة عامة هي دليل حجيته.

و ليس عموم قولهم: «لاينقض اليقين بالشك» [١] بالقياس إلى أفراد الاستصحاب و جزئياته إلاّ كعموم قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ﴾ [٢] بالقياس إلى آحاد الأخبار المروية، فكما ان ذلك لاينافي كون الخبر خاصاً إذا اختص مورده بشيء معين، فكذا هذا.

و لذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة الأصول والعمومات الدالة على طهارة الأشياء و حليتها. و كذا باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على براءة الذمة من الأصل والعمومات [٣]. انتهى.

أقول: مراده أن النجاسة الاستصحابية في مورد خاص مدلول لعدم نقض هذا اليقين بالشك؛ لأنه يوجب النجاسة و يدل عليها، و دليل عدم النقض أدلة حجية الاستصحاب؛ فإن عدم النقض بنفسه لايثبت النجاسة ما لم تثبت حجيته

١: الكافي ٣: ٣/٣٥٢، التهذيب ٢: ١٨٦ / ٧٤٠ الاستبصار ١: ١٤١٦/٣٧٣، الوسائل ٥: ٣٢١ ابواب الخلل ب١٠ ح٣.

٢: الحجرات ٤٩: ٦.

٣: فوائدالأصول: ١١٦ فائدة ٣٥.

من الشارع، فأفراد عدم نقض اليقين بمنزلة أفراد الأخبار، و ما يثبت منها من الحكم المستصحب بمنزلة مدلول الأخبار، «ولاينقض اليقين بالشك» الذي معناه حجية عدم نقض اليقين بمنزلة آية النبأ، التي مفادها كل خبر عدل حجة.

فما ذكره من أنّ أخبار الاستصحاب دليل حجية مطلق الاستصحاب، الذي يندرج تحته [١] الاستصحابات الجزئية، صحيح، ولكن ما ذكره من أنّ العبرة في العموم والخصوص بنفس الأدلة لابأدلة الأدلة، غير صحيح؛ لأنّ التعارض بين الشيئين عبارة عن التنافي بين مدلوليهما: إما بين خصوص المدلولين، أو بين عموم أحدهما و خصوص الآخر، أو بين عمومهما، سواء كان أحدهما دليلاً لشيء معارض مع الآخر أم لا.

و نحن نرى أن قول الشارع: «لاينقض اليقين بالشك» معناه عدم جواز نقض شيء من أفراد اليقين ـ التي منها نجاسة الماء مثلاً ـ بالشك، و لازمه الحكم بنجاسته، و عموم هذا مناف بالبديهة لعموم «كل ماء طاهر» لعدم جواز العمل بالعمومين قطعاً، فيتعارضان، ولابد فيهما من الرجوع إلى قواعد التعارض.

و كون الأول دليل حجية الاستصحابات الخاصة، لايوجب رفع التعارض أو إغماض النظر عن تعارضهما.

فإن قلت: هذا كذلك، ولكن لكون استصحاب نجاسة هذا الفرد من الماء الذي هو مدلول أدلة الاستصحاب أخص من قوله: «كل ماء طاهر» و هو موجب لتخصيصه، فيختص «كل ماء طاهر» بغير ذلك الماء، فلايكون معارضاً لدليل هذا الاستصحاب أيضاً.

قلنا: صلاحية تخصيص هذا الاستصحاب الخاص لذلك العموم إنما هي بعد ثبوت حجيته، و إلاّ فلاشك أنه لايوجب تخصيصاً، و حجيته فرع شمول دليل حجية الاستصحاب له، و شموله له بعد علاج التعارض بين هذا الدليل و بين

١: في «هـ»: تحتها.

عموم «كل ماء طاهر» و ترجيح ذلك، و هو لم يتحقق بعد، فلايعلم الشمول، فلايصلح للتخصيص؛ فإنّ أخبار عدم نقض اليقين مع هذا العموم في مرتبة واحدة من الحجية؛ ثابتة حجيتهما بطريق واحد، فلابد من رفع التنافي بينهما، حتى يعلم ما يندرج تحت كل منهما.

ولايرد مثل ذلك في دليل حجية الأخبار؛ لأنّ المعارض للخبر الخاص إن كان خبراً آخر، فنسبتهما إلى دليل حجية الأخبار واحدة، و كل منهما يقتضي تخصيص الدليل بالآخر، و هو موجب لطرحهما معاً، و هذا بعينه حكم تعارضهما بنفسهما، و كذا إذا كان تعارضهما بالعموم والخصوص مطلقاً، أو من وجه.

و إن كان المعارض له شيء آخر، كإجماع منقول أو شهرة، فكما يعارض ذلك الشيء دليل حجية الخبر، كذلك يعارض ذلك الخبر دليل حجية هذا الشيء، و بعد علاج تعارضهما يكون الحاصل بعينه ما يحصل من علاج تعارض الخبرين بلاتفاوت.

و هذا هو السرّ في عدم التفاتهم إلى تعارض معارضات الخبر مع أدلة حجيته، بخلاف تعارض العمومات مع أدلة الاستصحاب.

هذا كله على فرض تسليم منافاة الاستصحاب مع قوله: «كل ماء طاهر» و إلاّ فالظاهر عدم المنافاة أيضاً؛ لأنّ مقتضى الاستصحاب الخاص، و كذا مقتضى أدلة حجية عدم نقض اليقين بمجرد الشك، فمعناه أن في كل مورد كانت نجاسة يقينيّة و شككت في بقائها، فلاتنقض اليقين بمجرد هذا الشك. و حكمه عليه السلام بطهارة كل ماء مشكوك الطهارة ليس مستنداً إلى الشك، بل إلى أمر قطعي هو يعلمه[1]. و كذا حكمنا؛ لأنه مستند إلى هذا القول من الإمام عليه السلام، لا إلى الشك.

فإن قلت: لازم ذلك طرح الاستصحاب في أمثال ذلك المقام.

١: في «ج»: يقينه، مكان: يعلمه.

أما على عدم التعارض فظاهر.

و أما عليه: فلأنّ تعارض العمومات مع أدلة الاستصحاب بالعموم من وجه، و لازمه طرحهما والرجوع إلى الأصل.

و مقتضاه: أنه إذا تنجس التراب مثلاً، لاتستصحب نجاسته؛ لعموم «جعلت لي الأرض مسجداً و ترابها طهوراً» [1] و إذا تنجس بول ما يؤكل لحمه، لم تستصحب نجاسته؛ لعمومات طهارة بول ما يؤكل لحمه، و نحو ذلك، مع أنه ليس كذلك.

قلنا: نعم كان كذلك لو لم يكن مرجح للاستصحاب، و ما ذكرنا في العائدة السابقة: من القطع بأنّ النجاسة متى حصلت في شيء لايحكم بانتفائها إلاّ مع حصول العلم بطروّ المطهّر، مرجّح لاستصحاب النجاسة، و كذا في كل أمر كان من قبيل النجاسة.

و أما ما لم يكن كذلك، فلانسلّم ترجيح الاستصحاب فيه، فلو قال: صُم، و قلنا بأن الأمر لطلب الماهية المطلقة، فمقتضاه استصحاب وجوبه بعد صوم يوم أيضاً، و لو ورد: لايجب صوم، تعارض ذلك مع الاستصحاب المذكور، ولانقول بتقديم الاستصحاب.

ثم لايتوهم مما ذكرنا: أنه يجب الحكم بنجاسة الأعيان النجسة ذاتاً بعد الاستحالة [2] أيضاً؛ لعدم ورود ما علم كونه مطهراً؛ لأنّ النجاسة كما ترتفع بورود المطهر كذا ترتفع بانتفاء موضوعها عن الخارج، و هاهنا كذلك.

١: الخصال ١: ٢٠١ح١٤ باب الأربعة، و ٢٩٢ح٥٦ باب الخمسة، الوسائل ٢: ٩٧٠/ أبواب التيمم ب٧ح٣، صحيح البخاري ١: ٩١، صحيح مسلم ١: ٣٧٠/٣ـ٥، سنن أبي داود ١: ٤٨٩/٣٢٨، سنن ابن ماجة ١: ١٨٧/ ٥٦٧، سنن النسائي ١: ٢٠٩، سنن الدارمي ١: ٣٢٢، و مسند أحمد ١: ٢٥٠ بتفاوت.

٢: في «ح» زيادة: للاستصحاب.

عائدة (۲۳)

في بيان قاعدة حمل أفعال المسلمين و أقوالهم على الصحة

من القواعد المشهورة بين كثير من الفقهاء: حمل أفعال المسلمين و اقوالهم على الصحة والصدق. و تحقيق المقام فيها من المهمات، ولابد أولاً من بيان المأخذ فيها.

و اعلم أولاً: أنه لاشك في وجوب حمل فعل المسلم في الجملة ـ و قوله كذلك ـ على الصحة والصدق، بمعنى أنّ الأمر في بعض الموارد الكلية كذلك.

و قد وردت الأخبار في جملة من المواضع بذلك.

و منها ما انعقد عليه الإجماع أيضاً، كما قالوا في قبول قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة والتذكية و نحو ذلك.

و كما في قاعدة كل ذي عمل مؤتمن في عمله.

و كما في قبول رواية الثقة الخالية عن المعارض في الأحكام، و قبول الشهادة في الجملة في مواردها، و قبول إقرار العقلاء على أنفسهم، و تصديق المرأة فيما يتعلّق بنفسها، والبناء فيما يوجد في أسواق المسلمين من اللحوم والجلود على المذكى، والأشياء الموجودة في أيديهم على الطهارة، و أمثال ذلك، و هي كثيرة جداً.

ولاكلام لنا في تلك الجزئيات في ذلك المقام، فإنها أُمور جزئية يتكلم في كل

منها في موضعه من الفقه استدلالاً و رداً.

ولايجب أن يكون بناء تلك الجزئيات على هذه القاعدة الكلية في حمل أفعالهم و أقوالهم على الصحة والصدق كما يأتي .

و إنما المقصود هنا النظر في أنه هل تثبت تلك القاعدة على سبيل الكلية، حتى تكون أصلاً و مرجعاً في جميع تلك الجزئيات، ولايخرج عنه إلاّ بدليل، فكل موضع لم يكن فيه رادع عن الأصل تتبع فيه هذه القاعدة، أم لا حتى نحتاج في كل مورد جزئي إلى دليل آخر؟ و على هذا فلايصح لنا التمسك في إثبات هذه القاعدة بالأخبار والأدلة المختصة بتلك الموارد الجزئية، بل لابد من الدليل العام، فلأجل ذلك لايذكر في مقام الاستدلال الأدلة التي لها جهة اختصاص بمورد خاص، نعم في مقام التمسك بالاستقراء تظهر الفائدة لهذه الأدلة الخاصة و يأتي الكلام فيها.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن المتمسكين بهذه القاعدة يستندون فيها إلى الإجماع والكتاب والسنة.

أما الإجماع: فلأنا نرى العلماء على ذلك متفقين في كل الأعصار والأمصار، و هذه قاعدة مسلّمة مشهورة بينهم، يبنون عليها كثيراً من الأحكام.

و أما الكتاب: فقوله عز شأنه: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم﴾[1].

و أما الأخبار: فكثيرة جداً من الصحاح و غيرها المنجبرة بالعمل.

منها: المرسلة عن الحسين بن المختار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له: ضع أمر أخيك على أحسنه، حتى يأتيك ما يغلبك منه، ولاتظننّ بكلمة خرجت من أخيك سوءاً و أنت تجد لها في الخير محملا»[2].

١: الحجرات ٤٩: ١٢.

٢: الكافي ٢: ٣/٣٦٢، أمالي الصدوق: ٨/٢٥٠، بحارالأنوار ٧٢: ١١/١٩٦ و ٢١/١٩٩ الوسائل ٨: ٦١٤ ابواب احكام العشرة ب ١٦١ ح ٣.

و منها: رواية معلّى بن خنيس، عن أبي عبدالله عليه السلام قال، قلت له: ما حق المسلم على المسلم؟ قال: «له سبع حقوق واجبات، ما منهن حق إلاّ و هو عليه واجب، إنْ ضيّع منها شيئاً خرج من ولاية الله و طاعته، و لم يكن لله فيه من نصيب» إلى أن قال: «السابع: أن يبرّ قسمه، ويجيب دعوته، و يعود مريضه، و يشهد جنازته»[١].

و منها: رواية اليماني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «حق المسلم على المسلم أن لايشبع و يجوع» إلى أن قال: «فإذا اتّهمه انماث الإيمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء»[٢].

و منها: رواية أبي المأمون الحارثي، قال، قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما حق المؤمن على المؤمن؟ قال: «من حق المؤمن على المؤمن المودة له» إلى أن قال: «و أن لايكذبه» إلى أن قال: «و إذا اتّهمه انماث الإيمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء»[٣].

و منها: رواية أُخرى لليماني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا اتهم المؤمن أخاه انماث الإيمان من قلبه كما ينماث الملح في الماء»[٤].

و منها: المرسلة عن عمر بن يزيد، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «من اتّهم أخاه فلاحرمة بينهما، و من عامل أخاه بمثل ما عامل به الناس فهو بريء مما ينتحل»[٥].

و منها: رواية أبي حمزة، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول، إلى أن قال:

١: الكافي ٢: ١٦٩/٢، الخصال: ٢٦/٣٥٠، الوسائل ٨: ٥٤٤ أبواب احكام العشرة ب ١٢٢ ح ٧.

٢: الكافي ٢: ١٧٠/٥، الوسائل ٨: ٥٤٥ ابواب احكام العشرة ب ١٢٢ ح ٨، و انماث يعني ذاب، يقال مُثْتُ الشيء في الماء إذا اذبته فانماث هو فيه انمياثاً ـ مجمع البحرين ٢: ٢٦٥.

٣: الكافي ٢: ١٧١/٧، الوسائل ٨: ٥٤٥ ابواب أحكام العشرة ب ١٢٢ ح ١٠، ولكن الرواية فيه عن أبي الميمون، و هو تصحيف ـ راجع معجم رجال الحديث ٢٢: ٣٢.

٤: الكافي ٢: ٣٦١/١، الوسائل ٨: ٦١٣ ابواب احكام العشرة ب١٦١ ح١.

٥: الكافي ٢: ٣٦١/٢، الوسائل ٨: ٦١٤ ابواب أحكام العشرة ب ١٦١ ح ٢.

«وليقبل اللّه تعالى من مؤمن عملاً و هو مضمر على أخيه المؤمن سوءاً» [١] .

و منها: ما ورد من قولهم عليهم السلام: «المؤمن وحده حجة» [٢] إلى غير ذلك من الأخبار التي لعله نذكر بعضها في طي ما يأتي.

و مما يمكن أن يستدل به على القاعدة المذكورة أيضاً: الاستقراء؛ فإنّ تتبّع أحكام جزئيات الأفعال من عبادات الناس و معاملاتهم و أعمالهم و أقوالهم و طهاراتهم و مناكحاتهم و مواريثهم و شهاداتهم يعطي أن الحمل على الصدق والصحة قاعدة كلية من الشارع ثابتة.

واللازم في تحقيق المقام أن ينظر فيما يتحصل من تلك الأخبار و سائر الأخبار الواردة في ذلك المضمار مما يوافق تلك الأخبار أو يعارضها، و من الآية والإجماع والاستقراء، حتى يتضح حق المقال.

فهاهنا مقامان:

المقام الأول: فيما يتحصل من الأخبار.

فنقول: المتحصل من الأخبار المتقدمة مما يتعلق بالمقام أُمور سبعة:

الأول: وجوب وضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك منه ما يغلبك، أي ما يمنعك عن حمل فعله على الأحسن.

و معنى غلبته: أن يكون بحيث لا يمكنك معه الحمل على الأحسن، و مرجعه إلى أن يعلم غير الأحسن.

و في شمول ما يغلبك لما يرجح خلاف الأحسن، أي يوجب الظن به و إن لم يبلغ حد العلم احتمال قوي.

والثاني: وجوب قبول قَسَم المسلم.

والثالث: وجوب عدم اتّهام المسلم والمؤمن.

١: الكافي ٢: ٣٦١/٨، الوسائل ٨: ٦١١ ابواب احكام العشرة ب١٥٩ ح٢.

٢: الفقيه ١: ٢٤٦/١٠٩٦، الوسائل ٥: ٣٨٠ ابواب صلاة الجماعة ب٤ ح٥.

والرابع: أن المؤمن وحده حجة، يجب العمل بمقتضى أقواله.

والخامس: وجوب عدم إضمار السوء على الأخ، و لازمه عدم تجويز الكذب عليه فيما يخبر عنه، و عدم تجويز الفساد والبطلان عليه فيما يفعله [١].

والسادس: وجوب عدم ظن السوء بكلمة تكلم بها أخوك.

والسابع: عدم تكذيب المؤمن.

والمراد بعدم إضمار السوء: عدم العمل بمقتضاه، و إلاّ فقد يخرج الإضمار من تحت الاختيار، و كذلك الإتّهام و عدم ظن السوء.

ثم الأخيران لايفيدان شيئاً في المقام؛ لأنّ عدم ظن السوء و عدم التكذيب أعم من ظن الخير ـ بل الحمل عليه ـ و من التصديق.

فبقيت خمسة أُخرى: و فيها ـ مع إغماض النظر عن ضعف جميع الأخبار الدالة عليها أو بعضها، و عدم ثبوت جابر لها من العمل والشهرة، كما يأتي ـ أن بَعد حمل الأخ فيها على الأخ في الإسلام أو الإيمان، و حمل الإيمان على مطلق التشيع و إن دلّت الأخبار الدالة عليها على لزوم حمل فعل المسلم أو المؤمن مطلقاً ـ كما هو موضوع تلك القاعدة ـ على الصحة والصدق، إلاّ أن بإزاء تلك الأخبار أخباراً أُخر موجبة للتقييد في الموضوع [٢]، و أنه ليس باقياً على إطلاقه، فلايجب حمل فعل كل مسلم أو مؤمن أو قوله على الصحة والصدق.

كموثقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال، قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدّثهم فلم يكذبهم، و وعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت

١: تجويز الكذب، و تجويز الفساد والبطلان: هو ان يحتمل كذبه فيما يخبر به، أو يحتمل فساد و بطلان ما يفعله بفقدان شرط أو غيره، و يرتب الأثر على ذلك الاحتمال، فاحتماله مع قصد ترتيب الأثر هو إضمار سوء.

٢: مراده: ان فيها ثلاثة إشكالات، واحد منها اساسي، و اثنان عرضيان، أما العرضيان: فهما ضعف السند، و مجازية حمل الاخ على الاخ في الإسلام او الإيمان. والإشكال الأساسي هو وجود أخبار تقيد هذه الأخبار المطلقة، اي المتضمنة لحمل فعل المسلم على الصحة مطلقاً.

غيبته، و كملت مروته، و ظهر عدله، و وجبت أُخوته»[١].

قال صاحب الوافي: يستفاد من هذا الحديث من جهة المفهوم: أنّ من لم يكن بهذه الصفات لم تجب أُخوّته، ولا أداء حقوق الأُخوة معه، و يؤيده حديث الاختبار بصدق الحديث و أداء الأمانة، و عليه العمل، و به يندفع الحرج و يسهل المخرج[٢]. انتهى.

و كصحيحة ابن أبي يعفور، قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام: بمَ تُعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تُقبل شهادته لهم و عليهم؟ إلى أن قال: «والدال على ذلك كله: أن يكون ساتراً لجميع عيوبه، حتى يحرم على المسلمين تفتيش وراء ذلك من عثراته و عيوبه، و يجب عليهم تزكيته و إظهار عدالته في الناس، و يكون منه التعاهد للصلوات الخمس إذا واظب عليهن و حفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين، و أن لايتخلّف عن جماعتهم في مصلاّهم إلاّ من علة»[٣].

دلت بمفهوم الغاية ـ الذي هو أقوى المفاهيم ـ على أنّ الرجل من المسلمين إذا لم يكن ساتراً لجميع عيوبه، و لم يكن منه التعاهد للصلوات الخمس، و حفظ مواقيتهن، و حضور جماعة المسلمين، لايحرم تفتيش أُموره و عيوبه و عثراته في أفعاله و أقواله. و ظاهر[٤] ذلك منافٍ لحمل أفعاله و أقواله على الصحة والصدق.

و رواية الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين عليهما السلام، والحديث طويل يذكر فيه تفاصيل الحقوق و فيها: «و حق الناصح: أن تلين له جناحك، و تصغي إليه بسمعك، فإن أتى بالصواب حمدت الله تعالى، و إن لم يوافق رحمته

١: الكافي ٢: ٢٣٩/٢٨، عيون أخبار الرضا ٢: ٣٠/ ٣٤، الخصال ١: ٢٠٨/٢٨، بحارالأنوار ٧٢: ٩٢/ ٤، الوسائل ٨: ٥٩٧ أبواب أحكام العشرة ب١٥٢ح٢.

٢: الوافي ٥: ٥٦٩ ذيل حديث ٢٥٨٩، و حديث الاختبار في الكافي ٢: ١٠٤ حديث ٢ و غيره من روايات الباب.

٣: الفقيه ٣: ٢٤/ ٦٥، الوسائل ١٨: ٢٨٨ أبواب الشهادات ب ٤١ ح ١.

٤: في «ب»، «ج» زيادة: أن.

و لم تتهمه و علمت أنه أخطأ و لم تؤاخذه بذلك إلاّ أن يكون مستحقاً للتهمة، فلاتعبأ بشيء من أمره على حال»[1] .

دلّت على عدم الاعتماد في حال من الحالات بشيء من أُمور من كان مستحقاً للتهمة .

والظاهر أنّ المراد بالمستحق للتهمة ليس من علمت منه خلاف الحق؛ لأنه لايكون اتّهاماً، بل الظاهر من المستحق للتهمة أن يكون المظنون في حقه ذلك، بل المستفاد من الأخبار المستفيضة بل المتواترة معنى: أنّ كل فاسق مستحق للتهمة، و جُعل في الأخبار محلاً للتهمة أيضاً.

ففي المرسلة، عن أبي حمزة، عن أبي عبداللّهعليه السلام، عن أبيه، قال: «قال لي أبي علي بن الحسين عليهماالسلام: يا بنيّ انظر خمسة فلاتصاحبهم، ولاتحادثهم، ولاترافقهم في طريق»[2] ثم إنهعليه السلام عدّ الخمسة: الكذّاب، والفاسق، والبخيل، والأحمق، و قاطع الرحم. ولاشك أن النهي عن مصاحبة هؤلاء و محادثتهم و مرافقتهم ليس إلاّ لكونهم مستحقين للتهمة.

و في مرسلة الكندي، عن أبي عبداللّهعليه السلام، قال: «كان أمير المؤمنينعليه السلام إذا صعد المنبر قال: ينبغي للمسلم أن يجتنب مؤاخاة ثلاثة: الماجن الفاجر، والأحمق، والكذّاب، فاما الماجن الفاجر، فيزين لك فعله، و يحب أنك مثله، ولايعينك على أمر دينك و معادك، و مقاربته جفاء و قسوة، و مدخله و مخرجه عار عليك»[3] الحديث.

بل المستفاد من ذلك الخبر و نحوه: أن مؤاخاة الفاجر منهيّ عنها، و مع ذلك

١: الفقيه ٢: ١٦٢٦/٣٧٦، امالي الصدوق: ١/٣٠١، الخصال: ٥٧٠، تحف العقول: ٢٦٩، الوسائل ١١: ١٣٧ ابواب جهاد النفس ب٣ح١.

٢: الكافي ٢: ٧/٦٤١، الوسائل ٨: ٤١٩ أبواب أحكام العشرة ب ١٧ ح ١.

٣: الكافي ٢: ٦/٣٧٦، و ص ١/٦٣٩، الوسائل ٨: ٤١٦ أبواب احكام العشرة ب ١٥ ح ١.

فكيف يجب أداء حقوق الأُخوة، التي منها ما ذكره بقوله: «ضع أمر أخيك» [١] بالنسبة [٢] إليه، بل في الأخبار نفي الأُخوّة بين البَرّ والفاجر.

ففي مرسلة إبراهيم بن أبي البلاد: «كما ليس بين الذئب والكبش خلّة، كذلك ليس بين البار والفاجر خلة» [٣].

و في موثقة ميسر، عن أبي عبداللّه عليه السلام: «لاينبغي للمسلم أن يؤاخي الفاجر، ولاالأحمق، ولاالكذّاب» [٤].

و في رواية عبد الأعلى، عن أبي عبداللّه عليه السلام: «لاينبغي للمرء المسلم أن يؤاخي الفاجر» [٥].

و أما الأخبار الدالة على: «أنّ المؤمنين إخوة بنو أبٍ و أُم» كما في رواية المفضل بن عمر، و رواية أبي حمزة [٦].

أو «أن المؤمن أخ المؤمن» كما في موثقة أبي بصير، و صحيحة علي بن عقبة [٧].

أو «أن المسلم أخ المسلم» كما في صحيحة الفضيل بن يسار، و رواية الحارث بن المغيرة [٨]، و غير ذلك، فلابد من تخصيصها بتلك الأخبار، و لو لم يخصص بها فليخصص وجوب أداء حقوق الإخوة و عدم الاتّهام بمن مر في الأحاديث المتقدمة، مع أن في المراد من المسلم والمؤمن في هذه الأحاديث أيضاً كلاماً.

كيف و في رواية علي بن جعفر، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «ليس

١: تقدم في ص٢٢٢، في مرسلة الحسين بن المختار.

٢: في «هـ»، «ح»: وبالنسبة.

٣: الكافي ٢: ٩/٦٤١، الوسائل ٨: ٤١٨ أبواب أحكام العشرة ب١٦ح٢.

٤: الكافي ٢: ٣/٦٤٠، الوسائل ٨: ٤١٧ أبواب أحكام العشرة ب ١٥ ح ٣.

٥: الكافي ٢: ٢/٦٤٠، الوسائل ٨: ٤١٧ أبواب أحكام العشرة ب ١٥ ح ٢.

٦: الكافي ٢: ١٦٥و١٦٦/ ١و٧.

٧: الكافي ٢: ١٦٦/ ٣و٤.

٨: الكافي ٢: ١٦٦و١٦٧/ ٥و١١، الوسائل ٨: ٥٩٧ أبواب أحكام العشرة ب١٥٢ ح٣و٤.

كل من قال بولايتنا مؤمناً، ولكن جُعلوا أُنساً للمؤمنين»[١].

و في رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال، قال لي: «يا جابر أيكتفي من انتحل التشيع أن يقول بحبّنا أهل البيت؟ فواللّه ما شيعتنا إلاّ من اتقى اللّه و أطاعه، و ما كانوا يعرفون يا جابر إلاّ بالتواضع والتخشّع والأمانة و كثرة ذكراللّه، والصوم والصلاة، والبرّ بالوالدين، والتعهد للجيران من الفقراء و أهل المسكنة» إلى أن قال: «من كان للّه مطيعاً، فهو لنا وليّ؛ و من كان للّه عاصياً، فهو لنا عدوّ»[٢].

و في رواية أبي إسماعيل، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك الشيعة عندنا كثير؛ فقال: «هل يعطف الغني على الفقير، و يتجاوز المحسن عن المسيء، و يتواسون؟» قلت: لا، فقال: «ليس هؤلاءِ شيعة، الشيعة من يفعل هذا»[٣].

و في صحيحة[٤] سليمان بن خالد، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «يا سليمان أتدري مَن المسلم؟» قلت: جعلت فداك أنت أعلم؛ قال: «المسلم من سلم المسلمون من يده و لسانه» ثم قال: «و تدري من المؤمن؟» قال، قلت: أنت أعلم، قال: «المؤمن من ائتمنه المسلمون على أموالهم و أنفسهم»[٥].

و في رواية السكوني، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: من أصبح لايهتم[٦] بأُمور المسلمين فليس بمسلم»[٧].

ولكن الظاهر المستفاد من بعض الأخبار الأُخر أيضاً: أنّ المراد بالمؤمن

١: الكافي ٢: ٧/٢٤٤.
٢: الكافي ٢: ٣/٧٤، الوسائل ١١: ١٨٤ أبواب جهاد النفس ب ١٨ ح ٣.
٣: الكافي ٢: ١١/١٧٣، الوسائل ٦: ٢٩٩ أبواب الصدقة ب٢٧ح ٤.
٤: في «ج»: رواية.
٥: الكافي ٢: ١٢/٢٣٣، الوسائل ٨: ٥٩٦ أبواب أحكام العشرة ب١٥٢ح١.
٦: في «ب»: ولايهتم.
٧: الكافي ٢: ١/١٦٣، الوسائل ١١: ٥٥٩ أبواب فعل المعروف ب١٨ح٢.

والمسلم المنفي عن المذكورين في تلك الأخبار، هو الكامل في الإيمان والإسلام.

فالمناط ما ذكرنا من تخصيص الأُخوة و وجوب أداء حقوقها و سائر ما ذكر بالأخبار المتقدمة.

فالثابت من ملاحظة تلك الأخبار والأخبار المقيدة لحمل فعل المسلم أو المؤمن أو الأخ و قوله على الصحة والصدق، و مقتضى الجمع بينهما: اختصاص تلك الأخبار بالمؤمن العدل الثقة، لا كل من صدق عليه عنوان الإسلام والإيمان.

و يدل عليه أخبار أُخر أيضاً واردة في موارد جزئية سنذكر بعضها.

هذا مقتضى الجمع بين أخبار الحمل على الصحة والصدق، والأخبار المتقدمة و ما بمعناها مما لم يذكر، و إلاّ فلأخبار الحمل على الصحة والصدق معارضات أُخر أيضاً موجبة لانتفاء العمل بها رأساً.

كرواية عبدالله بن سنان، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لاتثقنّ بأخيك كل الثقة، فإن سرعة[1] الاسترسال لاتستقال»[2] فإن هذه الرواية تنهى عن تمام الوثوق بالأخ، فتخصص الأخبار المتقدمة. وللإجمال في بعض الوثوق الباقي[3] تخرج الأخبار المتقدمة عن الحجية والاستناد.

و رواية محمد بن هارون الجلاب، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «إذا كان الجور أغلب من الحق لايحل لأحد أن يظن بأحد خيراً حتى

١: في المصدر: صرعة، و هو أنسب، و إن كان ما في المتن هو الموافق لما في مجمع البحرين ٥: ٣٨٣.

٢: الكافي ٢: ٦/٦٧٢، الوسائل ٨: ٥٠١ أبواب أحكام العشرة ب ١٠٢ ح ١. والاسترسال هو الاستيناس والطمأنينة إلى الإنسان والثقة به. مجمع البحرين ٥: ٣٨٣.

٣: لما نهى عن كل الوثوق، يفهم منه مطلوبية «بعض الوثوق» ولكنه لما كان هذا البعض مجملاً تخرج الأخبار الدالة على الحمل على الصحة عن الحجية، لتردد المخرج منها بهذه الرواية.

يعرف ذلك منه»[١] .

و مما لاشك فيه، و دلّت عليه الأخبار والآثار: أن بعد انقضاء زمان الرسول المختار، أو مع زمان ظهور الأئمة الأطهار، صار الجور و أهله أغلب من الحق، بل الغالب في تمام هذه الأزمنة أهل الجور والعصيان، فلايكون ظن الخير بأحد حلالاً، و يكون هذا أصلاً، حتى يخصص منه بعض أفراده بمخصص، كما هو المظنون في حق أكثر أهل هذه الأعصار.

و قد ظهر من ذلك: أنه لايثبت من الأخبار في حمل فعل المسلم و قوله على الصحة والصدق قاعدة كلية يتم الاستناد إليها.

المقام الثاني: فيما يتحصل من الآية والإجماع والاستقراء.

أما الآية: فهي و إن أمرت بالاجتناب عن كثير من الظن، و أفادت أن بعض الظن إثم، و لازم ذلك عند بعض: الاجتناب عن جميع الظنون، لاستدعاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية، إلاّ أن المنهي عنه فيها هو الظن، و هو غير مفيد لما نحن بصدده كما أشرنا إليه.

و أما الإجماع: فهو و إن أمكن ادّعاؤه، بل القول بثبوته في موارد جزئية تأتي الإشارة إلى بعضها، ولكنه على سبيل الكلية ـ كما صرح به الفاضل المولى محمد باقر الخراساني في الكفاية[٢] و غيره ـ غير ثابت.

كيف! و إنا لم نقف من غير بعضهم التصريح بكلية حمل جميع أفعال المسلمين و أقوالهم على الصحة والصدق، و كلام الأكثرين ـ غير طائفة من المتأخرين ـ خالٍ عن ذكر هذه القاعدة، و إن حملوا في بعض المواضع على ذلك للدليل الخاص به، و هو غير ثبوت الأصل الكلي.

و يكفيك في عدم ثبوت الإجماع ما ترى من الأكثر في الموارد الخاصة،

١: الكافي ٥: ٢٩٨/ ٢، الوسائل ١٣: ٢٣٣ أحكام الوديعة ب٩ ح٢.
٢: كفاية الأحكام: ٧٦.

كباب الشهادات، والروايات، والأخبار والأقوال من ذوي الأيدي، و ذوي الأعمال في الطهارات والنجاسات، والدعاوي والمنازعات، والمطاعم والمشارب و غير ذلك، أنهم يختلفون في قبول الأقوال و تصحيح الأفعال، و يطلبون في الموارد الجزئية أدلة خاصة، و يتكلمون فيها، فإن لم يجدوا، يرجعون إلى الأصل، ولايتمسكون بهذه القاعدة إلاّ أقل قليل.

وبالجملة: ثبوت الإجماع إما يكون بتصريح جماعة يحصل من اتّفاقهم العلم بدخول المعصوم بهذه القاعدة الكلية، و نحن لم نعثر على المصرِّح بها بحيث يوجب اشتهارها أيضاً.

أو يكون بعمل الجميع في جميع الموارد الخاصة بمقتضاها بحيث يحصل العلم بالإجماع بسببه، ولاشك أن العمل في بعض الموارد لأدلة خاصة لايفيد إجماعاً على الكلية.

نعم قد يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يستفاد منه كون هذه القاعدة الكلية[1] مسلّمة متلقاة بالقبول[2]، والاكتفاء في الاستناد إليها بمجرد ذلك ليس إلاّ مجرد التقليد.

و أما الاستقراء: فالمراد منه إما استقراء الأحكام الواردة في الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام، أو في كلمات العلماء الأبرار، و شيء منها لايفيد في المقام؛ لأن تامّه لم يتحقّق، و ناقصه لو سلّمنا كونه مفيداً، فإنما يفيد لو لم يعارضه خلافه في موارد خاصة أُخرى أزيد مما يوافقه.

و مع علم ذلك عُلم: أنّ المناط فيه هو حمل فعل المسلم أو قوله على الصحة والصدق، دون شيء آخر، والأمران منتفيان في هذا المقام، فإن الأخبار الواردة في هذا المضمار مختلفة، فالحكم في بعضها موافق لمقتضى تلك القاعدة، و في بعضها مخالف لكليتها و إن وافق في الجملة، و في بعضها لايوافقه أصلاً، كما

١: الكلية ليست في: «هـ»، «ب»، «ج».

٢: رياض المسائل ١: ٥٩١.

لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات، والشهادات، والمنازعات، والدعاوي و نحوها.

ففي صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سئل عن رجل جمّال استكري منه إبل، و بعث معه زيت إلى أرض، فزعم أنّ بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه، فقال عليه السلام: «إنه إن شاء أخذ الزيت» و قال: «إنه انخرق، ولكنه لا يصدّق إلاّ ببيّنة عادلة»[1] يعني: أن الجمّال يمكن أن يأخذ الزيت، و يقول انخرق الزق، فلا يصدّق قوله إلاّ مع البينة، و هذا صريح في عدم حمل قوله على الصدق.

و في موثقة سماعة، قال: سألته عن رجل تزوج أمة، أو تمتّع بها، فحدّثه ثقة أو غير ثقة، فقال: إن هذه امرأتي و ليست له بيّنة، قال: «إن كان ثقة فلا يقربها، و إن كان غير ثقة فلا يقبل منه»[2] و هذا مخالف لكلية القاعدة.

و كذا موثقة عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، إنه سأل عن الرجل يأتي بالشراب، فيقول: هذا مطبوخ على الثُلث، فقال: «إن كان مسلماً ورعاً مأموناً فلا بأس أن يشرب»[3] إلى غير ذلك.

و يكفيك في عدم الكلية ما ترى من اشتراطهم في الشهادة: العدالة والتعدد و انضمام الحلف، والاكتفاء في سقوط الدعوى عن ورثة الميت بيمين نفي العلم، والحكم بسقوطها مع عدم دعوى العلم على الوارث، و بلزوم الحلف فيما يدّعيه أحد مما هو موقوف على قصده، و نحو ذلك.

ولا يعلم في الموارد التي يكون الحكم فيها موافقاً للقاعدة، أنه لأجل ما تقتضيه تلك القاعدة، بل لعله إنما هو لخصوص المورد، أو علّة أُخرى، كما هو

١: الكافي ٥: ٢٤٣/ ١، الفقيه ٣: ١٦٢/ ٧١٠، التهذيب ٧: ٢١٧/ ٩٥٠، الوسائل ١٣: ٢٧٦ أبواب أحكام الإجارة ب ٣٠ ح ١.

٢: التهذيب ٧: ٤٦١/ ١٨٤٥، بتفاوت يسير.

٣: التهذيب ٩: ١١٦/ ٥٠٢، الوسائل ١٧: ٢٣٥ أبواب الأشربه المحرمة ب ٧ ح ٦.

الظاهر من التخصيص بالخمسة في مرسلة يونس، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «خمسة أشياء يجب على الناس أن يأخذوا فيها بظاهر الحال: الولايات، والتناكح، والمواريث، والذبائح، والشهادات، فإذا كان ظاهره ظاهراً مأموناً جازت شهادته، ولايسأل عن باطنه» [١]

قال صاحب الوافي في بيانه: يعني أن المتولي لأمور غيره إذا ادعى نيابته أو وصايته، والمباشر لامرأة إذا ادعى زواجها، والمتصرف في تركة الميت إذا ادعى نسبه، و بائع اللحم إذا ادعى تذكيته، والشاهد على أمر إذا ادعى العلم به، ولامعارض لأحد من هؤلاء، تقبل أقوالهم بشرط أن يكون مأموناً بحسب الظاهر [٢]. انتهى.

و لذا تراهم لايقتصرون في بعض الموارد على المسلم الذي هو موضوع القاعدة، كما في ذي اليد أو ذي العمل، فيسوون في البناء على الصحة والصدق بين المسلم و غيره من اليهود والنصارى والمجوس.

وبالجملة: لايعلم من مطابقة حكم الأخبار أو فتوى العلماء الأخيار في بعض الموارد لهذه القاعدة، أنه لأجلها؛ ولايثبت منها شيء ينفع في ثبوت القاعدة.

و قد ظهر مما ذكرنا: أنه لادليل على وجوب حمل أفعال المسلم ـ بل ولاالثقة منه ـ و أقواله على الصحة والصدق على سبيل الكلية، بحيث يصير أصلاً مأخوذاً به لايُتخلّف عن مقتضاه إلاّ بدليل و إن كان كذلك في بعض الموارد بأدلة خاصة به، من إجماع أو كتاب أو سنة، كما في باب الذبائح (والتذكية) [٣] و قبول قول ذي اليد، و في عبادة كل شخص و معاملته بالنسبة إليه، و أمثال ذلك،

١: الكافي ٧: ١٥/٤٣١، الفقيه ٣: ٢٩/٩، التهذيب ٦: ٧٨١/٢٨٣، و ص ٧٩٨/٢٨٨، الاستبصار ٣: ٣٥/١٣، الخصال: ٨٨/٣١١، الوسائل ١٨: ٢١٢ أبواب كيفية الحكم ب٢٢ح١.

٢: الوافي المجلد الثاني م٩: ١٥٠ باب عدالة الشاهد من كتاب القضاء والشهادات.

٣: في «هـ»: والتزكية.

فاللازم في كل مورد، التفحص عن دليل خاص به أو عام يشمله.

و لنختم الكلام هنا بذكر فوائد:

الفائدة الأولى: قيل: على القول بتنزيل أفعال المسلمين على الصحة تنزّل على الصحة عند الفاعل، لا مطلقاً، ولا عند المنزّل.

والتوضيح: أن الصحة والفساد في كل شيء قد يختلف باختلاف الفاعل من جهة اختلاف حالات المكلّف، و من جهة اختلاف آراء المجتهدين.

فالأول: كما أن الصلاة للمعذور مثلاً تصح بالتيمم، ولا تصح لفاقد العذر.

والثاني: كما أن التذكية على نحو قد تكون صحيحة عند مجتهد دون آخر.

والقدر الثابت هو: تنزيل فعل كل مسلم على ما هو الصحيح في حقه لا الصحيح مطلقاً.

أقول: هذا الكلام يجري في الموارد الخاصة التي يحمل فيها الفعل على الصحة، و يقبل قول المسلم فيه أيضاً و إن لم نقل بكلية حمل أفعال المسلمين و أقوالهم على الصحة والصدق.

ثم أقول: و من حالات الفاعل التي يختلف لأجلها الصحة والفساد: الجهل الساذج، والخطأ، والنسيان.

فلو تم هذا الكلام، لاتكون هذه القاعدة موجبة لنفي مقتضى الجهل أو الخطأ أو النسيان عنه، و يرجع حاصل القاعدة إلى نفي التعمد في الإتيان بغير المشروع عنده.

و على هذا فتظهر ثمرة القاعدة في لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و كذا تظهر فيما يكفي في ترتب الأحكام في حقنا صحته في حق الفاعل، كأكثر معاملاته، فإن صحتها في حقه كافية في ترتب الأحكام عليه في حقنا، كما أنّ من تزوج امرأة بعقد تكفي الصحة في حقه في ترتيب أحكام زوجيته المتعلقة بغيره عليه، فتحرم على ابنه، و يجوز له النظر إليها و إن لم يكن العقد مما يكون

صحيحاً في حق الابن، كما إذا تزوجها الأب بغير ولي، لصحته على اجتهاده، و لم يجوّزه الابن.

و أما في غير ذلك، فلاتترتب عليه الثمرة، كما إذا غسل ثوباً، و كان رأيه أو رأي مجتهده كفاية المرة، فلايجوز لمن يوجب المرتين الحمل عليها، و على هذا فلايكون طاهراً له، وكذا في التذكية و نحوها.

و كذا يكون اللازم في الأقوال: الحمل على عدم تعمد الكذب، فلايلزم المطابقة للواقع فيها، و تنتفي أكثر الفوائد التي رتبوها على حمل أقوال المسلم على الصدق.

والتحقيق: أنّ اللازم في تحقيق ذلك، الرجوع إلى دليل الحمل على الصحة والصدق، سواء قلنا به كلياً أو في الموارد الخاصة، و ينظر إلى ما هو مقتضى الدليل، و ما يثبت منه.

كما أنه إن كان الدليل هو الإجماع، يحكم بالقدر المجمع عليه، لامطلقاً.

و إن كان قوله عليه السلام: «من اتّهم أخاه» يحكم بما يوجب انتفاء الاتهام، فينفي الإتيان بالفاسد والكذب عمداً، دون الخطأ والاشتباه.

و إن كان قوله: «ضع أمر أخيك على أحسنه» يحكم بانتفاء الخطأ والاشتباه والنسيان أيضاً؛ لأنه غير أحسن.

و إذ قد عرفت: عدم تمامية الدليل على الكلية، فلايفيد تحقيق ذلك فيها.

و أما الموارد الجزئية: فهي أيضاً كذلك، يعني أن الواجب الرجوع إلى الدليل الخاص به، و اتّباع مقتضاه.

ولكن الثابت في أكثر تلك الموارد: هو الصحة عند الكل، والموافقة للواقع و نفس الأمر، كما أنه ثبت بناء عمل المسلم في التذكية على الصحة، والثابت من أدلة ثبوت التذكية في حق كل أحد؛ و لذا لايلزم عليه الفحص عن كيفية التذكية أنها هل هي موافقة لرأي مجتهد المذكي خاصة أو لا، و هل أخطأ فيه أم لا. و لوكان اللازم الحمل على الصحة في حق الفاعل خاصة، لم يفد بالنسبة

لسائر الناس شيئاً.

و كذا في تطهير كل أحد ثوبه وبدنه، فيجوز لغيره ملاقاته و إن احتمل أن يكون تطهيره بنحو لايعلمه مطهراً، و هكذا.

و أما ما ورد في بعض الأخبار من إلقاء سيد الساجدين عليه السلام الفرو العراقي عند الصلاة، معللاً باستحلال أهل الكوفة جلد الميتة بالدباغ[1]، و من عدم جواز بيع الجلد على أنه مذكى إذا أخبر بائعه بتذكيته، بل ينبغي أن يقال: إن بائعه شرط التذكية، معللاً بما ذكر[2]؛ فلاينافي ذلك إذ لادلالة فيهما على الحكم بعدم التذكية، و لذا لبسه سيد الساجدين عليه السلام في غير الصلاة في الأول و رخص[3] البيع في الثاني.

الفائدة الثانية: قال الشهيد ـ رحمه اللّه ـ في قواعده بعد بيان قبول خبر المسلم في أمور: إنه يشترط في بعض الأمور هنا ذكر السبب عند اختلاف الأسباب، كما لو أخبر بنجاسة الماء، فإنه يمكن أن يتوهم ما ليس بسبب سبباً، و إن كانا عدلين، اللّهم إلاّ أن يكون المخبر فقيهاً يوافق اعتقاده اعتقاد المخبر.

و منه: عدم قبول شهادة الشاهد باستحقاق الشفعة، أو بأن بينهما رضاعاً محرّماً، لتحقق الخلاف في ذلك، أو بأوّليّة شهر، أو بإرث زيد من عمرو، أو بكفر، والصور كثيرة.

و يشكل منها ما لو شهدا بانتقال الملك عن زيد إلى عمرو، و لم يبيّنا سبب الانتقال، أو بأنّ حاكماً جائز الحكم حكم بهذا و لم يبيّناه، أو شهدا على من باع عبداً من زيد أنه عاد إليه من زيد، و لم يبينا إقالة أو بيعاً مثلاً.

وبالجملة: لاينبغي للشاهد أن يرتب الأحكام على أسبابها، بل وظيفته أن

۱: الكافي ۳: ۲/۳۹۷، التهذيب ۲: ۷۹٦/۲۰۳، الوسائل ۲: ۱۰۸۰ أبواب النجاسات ب ٦١ ح ۳.

۲: الكافي ۳: ٥/۳۹۸، التهذيب ۲: ۷۹۸/۲۰٤، الوسائل ۲: ۱۰۸۱ أبواب النجاسات ب ٦١ ح ٤.

۳: في «هـ»، «ح»: وخص.

ينقل ما سمعه منها من إقرار أو عقد بيع أو غيره، أو ينقل ما رآه؛ و إنما ترتيب المسببات وظيفة الحاكم، فالشاهد سفير والحاكم متصرف [١] . انتهى.

أقول: الأمر كما ذكره قدس سره، والوجه المبيّن للضابط فيه: أنّ الدليل الدال على قبول قول المسلم كلياً أو في مورد لايدل إلاّ على وجوب بناء قوله على الحق والصواب والمطابقة لنفس الأمر، ولاشك أنّ المراد منه البناء على الحق المطابق [٢] لنفس الأمر بناءاً على معتقده و زعمه.

و على هذا: فإن كان الأمر مما يتفاوت الحق والمطابق لنفس الأمر بتفاوت المعتقدات، فقد يكون حقاً عند شخص دون آخر، و بذلك يختلف حكمهما، فلابد من بيان السبب فيه حتى تتضح جلية الحال.

و إن كان الأمر غير متفاوت بتفاوت المعتقدات عادة ـ كالمحسوسات ـ فليس كذلك.

و من هذا يظهر عدم قبول شهادة الشاهد بالعلم بأني أعلم أنه كذا؛ لأن اللازم من قبول قوله هو تصديقه في أنه عالم بكذا، و علمه ليس حجة على غيره.

لايقال: إنه إذا قال: سمعت كذا، أو رأيت كذا، فهو أيضاً راجع إلى إخباره بالرؤية والسماع، و لازمه تصديقه في ذلك، و كيف يكون سماعه أو رؤيته حجة؟

قلنا: الحجة هو الواقع، دون علمه أو رؤيته أو سماعه، و هذه الأُمور كاشفة عن الواقع؛ ولكن الأول مما يستخلف الواقع عنه عادة كثيراً فلاحجية فيه، بخلاف الأخيرين، فإنّ تخلّف الواقع عنهما خلاف العادة، فلذا يكشفان عنه.

١: القواعد والفوائد ١: ٢٢٩.

٢: في «هـ»، «ج»: والمطابق.

الفائدة الثالثة: قيل في مسألة قبول قول ذي اليد في النجاسة: و أما قبول قول ذي اليد فهو أيضاً مما لم تظهر عليه حجة.

و تنزيل أقوال المسلمين و أفعالهم على الصحة والصدق لايكفي؛ فإن المراد من ذلك: حمل قوله على الصحة، يعني مظنون الصدق، ولايلزم من ذلك أن يكون حجة على غيره في إثبات حكم أو تكليف أو رفع شيء ثابت موافق لأصل البراءة.

والحاصل: أنّ أفعالهم صحيحة، و أقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها، إلاّ أن تكون معارضة بمثلها، أو موجبة لتكليف، أو مستلزمة لضرر على الغير. و كذلك تراهم لايتعرضون لمن في يده شيء، أو تحته زوجة، أو غيرهما إلى أن يدعي عليه آخر، و حينئذ يحتاج إلى قواعد أُخر في طي الدعوى.

ولعلّ من يحكم بالنجاسة غفل عن ذلك، لما رأى أنّ قوله ينزّل على الصدق، و كذا فعله، بالنسبة إلى نفسه، فإذا اجتنب عن إنائه و قال: إنه نجس؛ ليس لأحد أن يردعه، و يقال: إن اجتنابه صحيح و قوله صادق، فحسب أن ذلك يثبت النجاسة الواقعية، حتى يلزم على غيره أيضاً الاجتناب، و انفكاك الأحكام المتلازمة في نظر الظاهر في غاية الكثرة، ولاضير فيه[1]. انتهى.

و هو كلام مختل النظام، فإن قوله: يعني مظنون الصدق ، إن أراد أنه ليس على تنزيل أفعالهم و أقوالهم على الصحة والصدق حجة شرعية، و ما يقولون من التنزيل يعنون: أنه مظنون الصدق، فهو نفي للتنزيل، و مناف لقوله بعد ذلك: أفعالهم صحيحة و أقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها) إن لم يكن ذلك الظن حجة، و مناف لقوله: ولايلزم من ذلك إلى آخر - إن كان حجة.

١: هذا ملخص كلام الميرزا القمي في غنائم الأيام: ٧٩.

و إن أراد أن مراد الشارع من حكمه بالتنزيل المذكور أنه مظنون الصحة والصدق، ففساده أظهر من أن يخفى، مع أنه إن قال ذلك و لم يحكم بحجّية ذلك الظن، فهو أيضاً نفي للتنزيل. و إن حكم بحجيته، فلاوجه لعدم دفع الأصل به.

و إن أراد أنه و إن حكم الشارع بذلك التنزيل، ولكن لكون أدلة الشرع ظنية، يظن حكم الشارع بذلك، فلايدفع به الأصل. ففيه: أنه على هذا يكون كسائر ما يثبت من الشرع بالأدلة[1] الظنية التي يدفع بها الأُصول و يثبت بها التكاليف. و مما ذكرنا يظهر سائر ما في تتمة كلامه أيضاً.

١: في «ب»: من الأدلة.

عائدة (٢٤)
في بيان معنى لفظ «يصلح» و«لايصلح» في الأخبار

قد تكرر في أخبار الأطهار و أحاديث الأئمة الأبرار عليهم السلام لفظ «لايصلح» في أبواب العبادات والمعاملات و غيرها.

و قد اختلف الأصحاب في أن مفاده: هل هو الكراهة، أو الفساد، أو التحريم؟

فصرّح بعضهم بالأول؛ قال صاحب المدارك في رد قول من استدل بالحرمة في مسألة بحديث متضمن للفظ «لايصلح»: إنه ظاهر في الكراهة[1].

و صرّح بعض آخر بالثاني؛ قال بعض مشايخنا المحققين في شرحه على المفاتيح في ردّ قول صاحب المدارك في تلك المسألة: و ما قال من ظهور لفظ «لايصلح» في الكراهة محل نظر؛ فإن الصلاح في مقابل الفساد، والفقهاء يبنون على ظهور الحرمة، سيما القدماء كما لايخفى[2]. انتهى.

و ما ذكره هو الصحيح لوجهين:

الأول: التبادر، فإنه إذا قال الطبيب لمريض: لايصلح لك الغذاء الفلاني؛

١: مدارك الأحكام ١: ٣٤٠، و ذهب إلى القول بالكراهة الميرزا القمي في غنائم الأيام: ٥٨١.

٢: شرح المفاتيح: مخطوط، وممن صرّح بذلك الشيخ يوسف البحراني في الحدائق ١: ٤٨.

يفهم منه منعه عن تناوله، و أنّ فيه المفسدة، و يذمه كل أحد شاهد تناوله إياه.

و كذا تراهم في مقام الاستخارة، إذا طلب أحد من عالم الاستخارة لأمر، فإذا قال بعد الاستخارة: لايصلح، يفهم منه أنه ممنوع.

و كفاك في إثبات ذلك: بناء كثير من الفقهاء على ذلك، و حكمهم بالحرمة بمجرد ورود ذلك اللفظ.

هذا المحقق الشيخ أبوالقاسم، استدل في المعتبر [١] على عدم جواز الاستنجاء بالعظم والروث: برواية ليث المرادي، عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود، قال: «أما العظم والروث فطعام الجن، و ذلك مما اشترطوا على رسول اللّه صلى الله عليه وآله، فقال: لايصلح بشيء من ذلك» [٢].

و كذا العلاّمة الحلّي في المنتهى، استدل بذلك و ردّ مَن ناقش في الرواية بضعف السند: بأن الأصحاب تلقّوها بالقبول [٣].

و هو يدل على إثبات الأصحاب جميعاً الحرمة به، و هو بمنزلة دعوى الإجماع عليه. و كذا المحقق الثاني الشيخ علي ـ رحمه اللّه ـ في شرح القواعد، جعل ذلك نهياً عن الاستنجاء بالعظم والروث [٤].

و أيضا ردّ العلاّمة في المنتهى [٥] قول الشيخ بجواز الوضوء بإناء وقع فيه ما لايستبين من الدم [٦]: بصحيحة على بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن رجل رعف و هو يتوضأ فيقطر قطرة في إنائه، هل يصلح الوضوء منه؟ قال: «لا» [٧].

١: المعتبر ١: ١٣٣.
٢: التهذيب ١: ١٠٥٣/٣٥٤، الوسائل ١: ٢٥١ أبواب أحكام الخلوة ب ٣٥ ح ١.
٣: منتهى المطلب ١: ٤٦.
٤: جامع المقاصد ١: ٩٨.
٥: منتهى المطلب ١: ٩.
٦: المبسوط ١: ٧، الاستبصار ١: ٢٣ ذ. ح ٥٧.
٧: التهذيب ١: ١٢٩٩/٤١٢ الكافي ٣: ١٦/٧٤، الوسائل ١: ١١٢ ابواب الماء المطلق ب٨ ح١.

انظر إلى هؤلاء الأعلام الذين هم من العارفين بعرف العرب، كيف فهموا منه الحرمة، ثم بضميمة أصالة عدم النقل يثبت تمام المطلوب.

بل يظهر من الأخبار تحقق ذلك التبادر في عهد المعصوم أيضاً، كما في رواية البجلي: إني أدخل سوق المسلمين، أعني هذا الخلق الذين يدّعون الإسلام، فأشتري منهم الفراء للتجارة فأقول لصاحبها: أليس هي ذكية؟ فيقول: بلى. هل يصلح لي أن أبيعها على أنها ذكية؟ فقال: «لا، ولكن لابأس أن تبيعها و تقول: قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنها ذكية» قلت: و ما أفسد ذلك؟ قال: «استحلال أهل العراق الميتة»[١] الحديث.

انظر كيف فهم الراوي من قوله: «لايصلح» أنه فاسد، و استفسر من سببه، و قال: و ما أفسد ذلك؟ و احتمال وجود قرينة منفي بالأصل.

والثاني: تصريح أهل اللغة بأن الصلاح خلاف الفساد و نقيضه، فنفيه إثبات الفساد.

قال الجوهري في الصحاح: الصلاح ضد الفساد. و قال: والإصلاح نقيض الإفساد، والاستصلاح نقيض الاستفساد. و قال أيضاً في مادة فسد: الاستفساد خلاف الاستصلاح، والمفسدة خلاف المصلحة[٢].

و قال في القاموس: الصلاح ضد الفساد، كالصلوح، إلى أن قال: و أصلحه: ضد أفسده، إلى أن قال: و استصلح نقيض استفسد. و قال في مادة فسد: فسد كنصر و عقد و كرم فساداً و فسوداً؛ ضد صلح، إلى آخر ما قال[٣].

و قال الطريحي في مجمع البحرين: يقال: صلح الشيء من باب قعد، و صلح بالضم لغة: خلاف فسد. و قال في مادة فسد: والمفسدة

١: الكافي ٣: ٥/٣٩٨، التهذيب ٢: ٧٩٨/٢٠٤، و فيهما عبدالرحمن بن الحجاج، و هو البجلي والوسائل ٢: ١٠٨١ ابواب النجاسات ب١٦ ح٤.

٢: الصحاح ١: ٣٨٣، و ج ٢: ٥١٩.

٣: القاموس المحيط ١: ٢٤٣، ٣٣٥.

خلاف المصلحة[١] .

و يؤيده أيضاً شيوع استعمال لفظ «لايصلح» فيما هو كالمعدوم، كما في قول الفقهاء في رد الأدلة: هذا لايصلح للحجية، أو لايصلح للمانعية، أو لايصلح للمعارضة؛ والفاسق لايصلح للإمامة، و هكذا.

و يؤيده أيضاً: شيوع استعماله في الأخبار في ذلك المعنى بدون القرينة، منها روايتا ليث و علي المتقدمتان[٢] .

و منها موثقة سماعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لايصلح لباس الحرير والديباج، و أما بيعه فلابأس به»[٣] .

و يؤكده أيضاً، بل يدل عليه: أن النفي حقيقة في نفي ما يدل عليه المثبت، والظاهر أنّ مثبته ـ أي يصلح ـ بمعنى يجوز، فمعنى نفيه: أنه لايجوز، و إنما قلنا: إنّ «يصلح» بمعنى يجوز؛ لاستعماله فيه في الأخبار، والأصل في الاستعمال الحقيقة إذا لم يعلم الاستعمال في غير المعنى الواحد، كما فيما نحن فيه.

و أما استعماله فيه في الأخبار فكثير جداً.

كصحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يصلح له أن يصيب الماء من فيه، يغسل به الشيء يكون في ثوبه؟ قال: «لابأس»[٤] .

و روايته عنه أيضاً، قال: سألته عن بئر ماء، وقع فيه زنبيل من عذرة رطبة أو يابسة، أو زنبيل من سرقين، أيصلح الوضوء منها؟ قال: «لابأس»[٥] .

١ : مجمع البحرين ٢: ٣٨٧، و ج ٣: ١٢١ .

٢ : المتقدمتان ص ٢٤٣ .

٣ : الكافي ٦ : ٧/٤٥٤، الوسائل ٣ : ٢٦٧ أبواب لباس المصلي ب١١ ح٣ .

٤ : التهذيب ١ : ١٣٤٣/٤٢٣ ، الوسائل ٢ : ١٠٧٩ ابواب النجاسات ب٥٩ ح١ .

٥ : التهذيب ١ : ٧٠٩/٢٤٦، الإستبصار ١ : ١١٨/٤٢ ، قرب الإسناد: ١٨٠/ ٦٦٤، الوسائل ١ : ١٢٧ أبواب الماء المطلق ح٨ .

و موثقة عمار، قال: سألته عن الدَنّ يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه الخل أو كامخ [1] أو زيتون؟ قال: «إذا غسل فلابأس» و عن الإبريق يكون فيه خمر، أيصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: «إذا غسل فلابأس» [2].

و رواية علي بن جعفر عليه السلام أيضاً، قال: سألته عن الرجل، هل يصلح له أن يصلي على الرف المعلق بين نخلتين؟ و فيها: و سألته عن فراش حرير، و مثله من الديباج، هل يصلح للرجال النوم عليه[3]؟ إلى غير ذلك.

و مما يفسد كونه للكراهة: ما ذكرنا من أن النفي حقيقة في نفي المثبَت، والمثبت بأيّ معنى كان من المعاني المحتملة لايثبت من نفيه الكراهة.

و توهم الوضع الطارئ للمنفي، يدفعه الأصل، مضافاً إلى أنه وقع النفي كثيراً في جواب السؤال عن الإثبات، فقال السائل: هل يصلح ذلك؟ فأجاب بقوله: لا. و ليس هناك إلا نفي المعنى الثابت للمثبت.

ثم إنه لاينافي ما ذكرناه: استعمال لفظ «لايصلح» في الأخبار في ما يكره كثيراً؛ لأن الاستعمال أعم من الحقيقة، و استعمال الموضوع للوجوب والحرمة ـ كالأمر والنهي ـ في الندب والكراهة في الأخبار خارج عن حدّ الإحصاء.

و هذا أيضاً من المؤيدات للمطلوب؛ فإن استعمال اللفظ الموضوع للوجوب والحرمة في الندب والكراهة تجوّزاً شائع ذائع في الأخبار، بخلاف عكسه، فإنه إما منتفٍ، أو نادر جداً.

١: الكامخ: ما يؤتدم به، معرّب (المصباح المنير: ٥٤٠).

٢: الكافي ٦: ١/٤٢٧، التهذيب ١: ٨٣٠/٢٨٣، الوسائل ٢: ١٠٧٤ أبواب الطهارات ب٥١ح١.

٣: التهذيب ٢: ١٥٥٣/٣٧٣، والشق الثاني منه في الكافي ٦: ٨/٤٧٧، قرب الإسناد: ١٨٤ / ٦٨٦و١٨٥ / ٦٨٧، الوسائل ٣: ٢٧٤ أبواب لباس المصلي ب١٥ح١، و٤٦٧ أبواب مكان المصلي ب٣٥ح١.

عائدة (٢٥)

في بيان حكم الخاطئ والجاهل في الحكم والموضوع

الآتي بعبادة بأجزائها و شرائطها إما يأتي بها مع العلم أو الظن المعتبر مطابقاً للواقع و لم يظهر خلافه، أو لا . ولاكلام في الأول.

و أما الثاني : فإمّا يأتي بغير المطابق متعمداً، فلاكلام فيه أيضاً و في فساد عبادته؛ للنهي المقتضي للفساد.

بل و كذا إن اتفق مصادفته للواقع مع تعمّده عدم المطابقة ؛ لما ذكر .

و في حكمه : الخاطئ ، أو الجاهل المقصّر ، الذي منه الشاك .

و أما غير من ذكر ، فإما خاطئ غير مقصّر ، أو جاهل كذا، أو غافل ، أو ناس .

ثم الخطأ ، أو الجهل ، أو الغفلة ، أو النسيان إما يتعلق بأصل العبادة ، أو بجزئها ، أو بشرطها .

و على التقادير : إما يتعلق بأحكامها الشرعية ، أو بموضوعاتها . و حاصل الأقسام : أربعة و عشرون .

و لعدم فرق بين الجهل والغفلة والنسيان ، و كون مرجع الثلاثة أمراً واحداً هو الجهل . و كذا يتحد حكم الجزء والشرط ؛ لكون الجزء في الحكم كالشرط ، ترجع الأقسام إلى ثمانية .

ثم الكلام في تلك الأقسام: إما في المؤاخذة والعذاب على تقدير وجوب العبادة، أو في الصحة والبطلان، أو في القضاء خارج الوقت، أو في الفعل والإعادة في الوقت.

أما الأولان: فاستوفي الكلام فيهما في الأصول، و ما بسطناه في شرح تجريد الأصول، و كتاب مناهج الأحكام، و أن الحق عدم العقاب والصحة [1].

و إنما الكلام فيها في الأخيرين، ولاكلام فيهما أيضاً من جهة الدليل الخارجي، بمعنى أنه لامانع من أن يوجد في بعض الموارد دليل خارجي على وجوب القضاء، أو الفعل والإعادة في الوقت مع الخطأ أو الجهل، واللازم حينئذ اتّباع ذلك الدليل و إن صح ما فعله أولاً.

و إنما الكلام في مقتضى الأصل، و مع قطع النظر عن الدليل، و لبيان ذلك نقول:

أما القضاء: فلما ثبت في الأصول أنه بأمر جديد، و ليس تابعاً للأداء، فالأصل فيه عدم الوجوب مطلقاً، و ذلك ظاهر.

و أما الإعادة والفعل في الوقت، فهو قد يختلف باختلاف الأقسام المذكورة فنقول:

أما القسم الأول: و هو الخاطئ في الحكم الشرعي لأصل العبادة، كمسافر خائف، ظن بدليل شرعي مثلاً عدم وجوب صلاة الظهر على المسافر الخائف و ظهر خطأه مع بقاء الوقت. و كذا من نذر بالصيغة الفارسية صلاة ركعتين في يوم معين، و ظن عدم لزومه، ثم ظهر خطأه مع بقاء ذلك اليوم بعد، و أدى اجتهاده إلى لزوم النذر بالفارسية؛ فلاشك حينئذ في وجوب الفعل عليه، و هو إجماعي.

و يدل عليه: توجه الأمر إليه مع بقاء وقته، أما بقاء الوقت فظاهر. و أما

[1]: مناهج الأحكام: ٦٧، الفصل الثامن في الأمر والنهي، البحث الأول في الأمر، منهاج: لاشك في ان الإتيان بالمامور به على وجهه لازم.

توجه الأمر إليه، فلدخوله في الموضوع، فإنه إذا رأى أنّ صلاة الظهر واجبة على كل مسافر و لوكان خائفاً، فيصدق ذلك الموضوع عليه، و يتوجه الأمر إليه.

و كذا إذا اجتهد أنّ كل من نذر بالفارسية يجب عليه الوفاء، يصدق ذلك عليه، و وقته باق، فيجب عليه الامتثال.

و أما القسم الثاني: و هو الجاهل بالحكم الشرعي لأصل العبادة، كمن لم يعلم وجوب صلاة الظهر، أو غفل عنه، أو نسي، أو لم يعلم وجوب الوفاء بالنذر، و ظهر له الحال والوقت باق؛ فهذا أيضاً مما لاشك فيه، ولاريب في وجوب الإتيان بالفعل.

و أما القسم الثالث: و هو الخاطئ في الحكم الشرعي للجزء أو الشرط، كمن ظنّ عدم وجوب السورة في الصلاة، أو عدم وجوب الاستقبال، أو ستر العورة فيها، و صلى بدون السورة، أو غير مستقبل القبلة، أو مكشوف العورة، ثم تبين له خلافه مع بقاء الوقت؛ فالأصل [1] فيه وجوب الفعل ثانياً مع الشرط أو الجزء المتروك أولاً، لأنه بتبيّن الخلاف حصل له أمر، و هو أنّ كل مكلّف يجب عليه الفعل مع هذا الجزء أو الشرط في الوقت الفلاني، والمفروض بقاء الوقت، فيكون داخلاً في الموضوع، فيجب عليه الفعل.

ولاينافي ذلك صحة ما فعله أولاً، حيث إنه المأمور به له حينئذ؛ لأنه المأمور به له حين [2] يعلم أنه المأمور به. ولاينافي ذلك كون شيء آخر مأموراً به له في وقت آخر.

والحاصل أنّ هاهنا أمرين: مطلق و مقيد، و كان الأول واجباً عليه في الوقت الأول، والثاني في الثاني.

١ : في «هـ»، «ح»: إذ الأصل.

٢ : في «هـ»، «ب»: حتى.

والتفصيل [١] في الموارد بأن يقال: إنه إن كان في المورد [٢] أمر بالمقيد شامل لمثل ذلك الشخص مع هذه الحالة، ولأجله تغيّر اجتهاده، فيجب عليه الفعل ثانياً. و إن لم يكن كذلك، بل عثر على القيد، فلا؛ لأنّ مقتضاه وجوب القيد على من وجب عليه المقيد، والأصل عدم وجوبه على مثل ذلك الشخص.

فالأول: كما أن ظن أولاً وجوب الصلاة مطلقاً، فصلى قبل الزوال، أو لا إلى القبلة، أو غير ساتر للعورة، أو بدون السورة؛ ثم عثر على قوله: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ أو «صلِّ إلى القبلة» أو «صلّ ساتراً للعورة» أو «صلِّ مع السورة» والوقت باقٍ، فيجب عليه الفعل ثانياً؛ لشمول هذه الأوامر لمثل ذلك الشخص بإطلاقها، و عدم دليل على القيد بغير من صلى أولاً.

والإجزاء عن الأمر الأول لاينافي وجوب الإعادة؛ لأنّ هناك أمرين: مطلق و مقيد، والإجماع على اتحادهما إنما هو مسلّم في حق غير مثل ذلك الشخص.

والثاني: كما أن صلى قبل الزوال على أحد الأنحاء المذكورة، ثم عثر على دليل القيد أيضاً من غير تحقق أمر بالمقيد، مثل قوله: الوقت شرط في الصلاة، أو القبلة واجبة مراعاتها فيها، أو ستر العورة في الصلاة واجب، أو السورة واجبة فيها، و نحو ذلك، فإنّ معناها وجوب هذه الأمور على من تجب عليه الصلاة، و وجوبها على مثل ذلك الشخص غير معلوم.

ولايتوهم: أنه تصير المطلقات ـ على هذا التقدير ـ مقيدة؛ فيظهر أن معنى قوله: صلّ، الموجب للصلاة عليه أولاً، صلّ كذا و كذا، فهذا الأمر شامل بإطلاقه لمثل ذلك الشخص.

لأنا نمنع صيرورة المطلقات مقيدة بحسب المعنى، بل القدر الثابت وجوب القيد، أما أنّ معنى الصلاة والمراد منها ذلك، فلا، كما حققناه في بحث المطلق والمقيد من الأصول.

١: في «ب»: و ربما يتوهم التفصيل، و في «ح»: وبالتفصيل.

٢: في «ب»: الموارد.

فالمراد من المطلق الأمر بالماهية و قد امتثله، و يظهر من دليل التقييد وجوب القيد أيضاً، ولكن لامطلقاً، بل على من وجبت عليه الماهية، و وجوبها على مثل هذا الشخص في حيّز المنع.

فإن قلت: إنه يفهم من دليل القيد وجوب الماهية مع القيد، فإذا انضم ذلك الفهم مع الأمر بالمطلق، يصير أمراً آخرَ وراء الأمر الأول، و يكون في قوة قولك: صلّ ساتراً للعورة؛ و ذلك شامل لمثل ذلك الشخص.

قلنا: لانسلّم ذلك، بل المفهوم من دليل القيد مجرد وجوبه حين وجوب الماهية، و يكون المجموع في قوة قولك: صلّ و استر عورتك مثلاً في الصلاة التي تجب عليك.

والحاصل: أنّ حصول تغيير في الأمر المطلق ممنوع، و إنما يجب أمر زائد على المطلق على من وجب عليه المطلق لامطلقاً.

والأظهر في عدم وجوب الإعادة: ما إذا كان دليل وجوب هذا الجزء أو الشرط أو جزئيته أو شرطيته أو دليل وجوب الأصل: الإجماع، فإنه واضحٌ حينئذ عدم وجوب الفعل ثانياً؛ لأنه على ذلك التقدير يكون وجوب هذا الفعل مع ذلك الجزء أو الشرط بسبب الإجماع، و لم يثبت الإجماع في حق مثل ذلك الشخص في هذا الوقت.

أقول: هذا التفصيل إنما يتم في الأمر الزائد عن الماهية، و ما يتوقف عليه صحتها، و أما فيها، فلا؛ لأنّ الأمر بالماهية أمر بها مجتمعة الأجزاء والشرائط، فإذا علمنا مثلاً أنّ السورة جزء للصلاة أوستر العورة شرط لصحتها، نعلم أن معنى قوله: صلّ: إفعل الأركان المخصوصة مع السورة ساتراً للعورة بأيّ نحو أُدّي وجوب السورة والستر، فيكون الأمر بالصلاة أمراً بالأجزاء المنضمة مع السورة المقارنة مع الستر، و ذلك الأمر يشمل مثل هذا الشخص الذي كلامنا فيه أيضاً، فيجب عليه الإعادة من غير فرق بين أن يكون دليل الوجوب الإجماع أو غيره.

نعم: لو كان دليل الجزئية أو الشرطية: الإجماع، و اختلف في حال الجهل، فإنه لايتم حينئذ.

والحاصل: أنّ الحكم بالإعادة إنما هو في الجهل بما فرضت شرطيته أو جزئيته قطعاً أو إطلاقاً، لافيما شك في شرطيته أو جزئيته.

و أما القسم الرابع: و هو الجاهل بالحكم الشرعي للجزء أو الشرط، كمن لم يعلم وجوب السورة أو القبلة في الصلاة، و صلّى بدونهما، ثم ظهر له الحال مع بقاء الوقت، فهو أيضاً كالقسم السابق، و وجهه مما مرّ ظاهر.

ثم في هذه الأقسام الأربعة لو انعكس حال الخطأ أو الجهل، بأن ظن الوجوب، و أتى به، ثم ظهر عدمه، فلا إشكال في عدم وجوب شيء ثانياً، إلاّ إذا كان الجزء أو الشرط الزائد مما تبطل به العبادة.

و أما القسم الخامس: و هو الخاطىء في موضوع أصل العبادة، مع تبين الحال في الوقت، كمن نذر شيئاً و ظن بدليل أنه الصدقة، و أتى بها، ثم تبيّن له أنه أربع ركعات في يوم الجمعة والوقت باق.

أو من ظن أنّ صلاة الظهر أمر آخر وراء هذه الهيئات المخصوصة بدليل، و أتى بها، و ظهر له الحال مع بقاء الوقت.

و لاشك في وجوب الفعل ثانياً في الوقت؛ لأنّ الظاهر في ثاني الحال: أن نفس المأمور به هو ذلك الشيء الآخر، و أنّ معنى قوله: صلّ، يعني: تجب عليك تلك الهيئات المخصوصة، و أن الواجب بالنذر هو الصلاة؛ و هو بإطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص، و يمكن له الامتثال، فيجب عليه الفعل؛ إلاّ أن يكون دليل وجوب الفعل الإجماع، كما لايخفى.

فإن قلت: لاشك أن كل أحد متعبد بظنه، فالأمر بصلاة الظهر مثلاً أمر بالإتيان بما ظن أنه صلاة الظهر، فإذا ظنها أمراً آخر وراء الهيئات و أتى بها، فقد أتى بما أُمر به، والإتيان بالمأمور به يقتضي الاجزاء.

قلت: نعم يقتضي الإجزاء عن المأمور به بذلك الأمر، و أما إذا تبين له أنها

الهيئات المخصوصة، فالمتحصل له بعد ذلك الفهم أمر آخر والوقت باقٍ، فيجب عليه الإتيان به.

والحاصل: أنه يفهم في الوقت أنّ الشارع قال: افعل هذه الهيئات المخصوصة؛ و هو بإطلاقه شامل لمثل ذلك الشخص، و لم يفعله بعد، و يمكن له الفعل، فيجب عليه [١].

فإن قلت: لمّا كانت متعلقات التكاليف: هي الأمور المعلومة، فمعنى: صلّ: افعل ما علمت أنه صلاة، سواء كان المعلوم هذه الهيئات المخصوصة، أو غيرها، و قد أتى بما علم، و لا تكرار في الأمر، فلا يجب عليه شيء آخر.

قلت: لانسلّم أن المعنى ذلك، بل المعنى: افعل الهيئات المخصوصة إن علمت أنها صلاة، و افعل غيرها إن علمته صلاة، و هكذا.

والحاصل: أنه ليس هنا لفظ مطلق يوجب الإتيان بفرد منه الامتثال، بل القدر المعلوم باعتبار اشتراط التكليف هو ما ذكرناه، فإذا علم أن الصلاة هي الهيئات المخصوصة، يجب فعلها ثانياً.

فإن قلت: نعلم أنه ليس المطلوب هناك إلاّ أمراً واحداً.

قلنا: معلومية ذلك ممنوعة، و إنما هي لغير مثل ذلك الشخص، بل هنا أمران كما ذكرنا [٢].

و أما القسم السادس: و هو الجاهل بموضوع أصل العبادة؛ كمن أتى بشيء مكان صلاة الظهر غفلة أو نسياناً، ثم تبيّن في الوقت خطأه؛ و وجوب الإعادة عليه و دليله واضح مما سبق.

و أما القسم السابع: و هو الخاطئ في موضوع الجزء أو الشرط،

١: ورد في هامش «ب»، «ح»: و فرق ذلك مع ما سبق: أن هذا الفهم يجعل الأمر الأول أمراً وراء السابق، بخلاف فهم القيد.

٢: ورد في حاشية «ب» زيادة: نعم يمكن القول بعدم وجوب الفعل ثانياً، إذا فرض كون الخطأ هنا من قبيل القسم الثاني من القسم السابع الآتي كما يظهر وجهه فراجع.

فهو على قسمين:

أحدهما: أن يخطأ في مفهوم الجزء أو الشرط؛ كمن ظن أن المراد بالمغرب غروب الشمس، فصلّى ثم تبين له مع بقاء الوقت أن مفهومه زوال الحمرة، أو ظن أن القبلة مابين المشرق والمغرب، فصلّى في العراق إلى حوالي المشرق، ثم ظهر له أن ذلك قبلة المتحير، و قبلته تنحرف عن الجنوب إلى المغرب كثيراً.

أو ظن أن ستر العورة يتحقق مع اللباس الحاكي أيضاً، ثم ظهر له أنه ليس بساتر.

أو ظن أن السورة الواجبة في الصلاة صادقة على آية من السورة أيضاً، ثم ظهر له خطأه.

و ثانيهما: أن يخطأ في مصداقه؛ كمن علم أن المراد بالمغرب زوال الحمرة، و ظن حصوله قبل حصوله، و صلّى، ثم تبين خطأه، أو علم أن القبلة الجهة المخصوصة للكعبة، و ظنها في سمت، و صلّى إليه، ثم ظهر خطأه. و هكذا.

فإن كان من القسم الأول: فالظاهر وجوب الفعل ثانياً مع بقاء الوقت، و دليله يظهر مما مر في القسم الخامس؛ فإن قول الشارع: صلّ حين المغرب؛ عام لكل أحد، فإذا صلّى أولاً قبل زوال الحمرة بظن أنه المغرب، و تبيّن خلافه مع بقاء الوقت، يعلم أن معناه: صلّ حين زوال الحمرة.

و إن شئت قلت، معناه: صلّ حين زوال الحمرة إذا علمت أنه المغرب، والوقت باق، والدليل عام، و لم يمتثله بذلك المعنى، فيجب امتثاله. والمناقشة بكون كل أحد متعبداً بظنه، ظهر دفعها مما سبق في الخامس.

و إن كان من القسم الثاني: فالظاهر في بادىء النظر أن الأصل عدم وجوب الفعل ثانياً؛ إذ ليس هناك إلاّ أمر واحد هو الصلاة حين علمه بزوال الحمرة، و قد أتى بها و امتثلها و إن أخطأ في ذلك العلم، و ليس هو سبباً لتعلق أمر آخر.

والحاصل: أن معنى «صلّ حين المغرب أو حين زوال الحمرة» أنه صلّ هذا الحين إذا علمته هذا الحين، و قد علمه و صلّى، فامتثل.

و لم يتبدل عنده شيء في الخطاب أو الأمر حتى يتحصل دليلان، و هذا هو فرق ذلك مع سابقه، فإن في السابق تغيّر علمه في فهم الخطاب، و في كل حال مكلف بمقتضى فهمه، بخلاف ذلك.

والتحقيق: وجوب الإعادة فيه أيضاً؛ لأن مقتضى «صلّ في زوال الحمرة الواقعية إن علمته» الإتيان بهذا الأمر مع بقاء وقته، والوقت باقٍ، والمفروض أنه يعلم حينئذ أنه لم يأتِ بذلك المأمور به و إن أتى بالصلاة في زوال الحمرة المعلومة، ولكنه امتثال لأمرٍ آخر معلوم بلسان العقل، و هو أن كل ما علم فهو تكليفه، و أما ذلك الأمر الصادر من الشارع فمقتضاه ليس إلاّ الإتيان بالصلاة في زوال الحمرة الواقعية بشرط العلم بها، والمعلوم له حينئذ أنه ما أتى بذلك الأمر؛ و إن أتى بالأمر المعلوم بلسان العقل؛ فيجب الإتيان به.

و أما القسم الثامن: و هو الجاهل بموضوع الجزء أو الشرط: كمن صلّى حين سقوط القرص مع جهله بأنه الوقت، أو بعد زوال الحمرة غير ملتفت إلى الخلاف، أو مع جهله بزوال الحمرة و عدمه مع علمه بأن المغرب إنما هو زوال الحمرة، غير ملتفت إلى احتمال العدم، بل كان غافلاً، أو مع النسيان لذلك، فالأصل في الجميع: وجوب الإتيان بالفعل بعد تبين الحال[1]؛ لتعلق الأمر به، و إمكان امتثاله.

و أما صحة ما أتى به، فهو لا يقتضي الإجزاء عن ذلك الأمر؛ لأنه أمر آخر تعلّق به بلسان العقل الحاكم بعدم التكليف فوق الطاقة، و بأن كل من قطع بتعلق تكليف به، يتعلق به، و هذا أمر صادر بلسان الشرع غير ممتثل، فيجب الإتيان به.

ثم إن بعد الإحاطة بما ذكرنا يظهر لك قوة القول بوجوب الإعادة مطلقاً، كما يظهر من ابن إدريس في السرائر: مستدلاً بأن حكم الأمر باقٍ في ذمته، و ما فعله

١: ورد في حاشية «ب»: هذا إذا كان دليل الجزء موجباً للقيد، و أما بدونه فوجوب الإعادة غير معلوم، كما مر في القسم الرابع.

غير مأمور به لايسقط عنه الفرض، فيجب أن يفعل ثانياً مادام الوقت باقياً؛ لقدرته عليه [١].

كما يظهر ضعف القول بعدم الوجوب مطلقاً مستدلاً بأنه متعبد بظنه [٢]، و تعلم جواب الاستدلالين [٣].

فوائد:

الأولى: لو صادفت عبادة بعض هؤلاء الواقع اتفاقاً، كالغافل، والناسي، والجاهل بالحكم، و أمثالهم، إذا فعل الفعل مع الغفلة أو النسيان أو الجهل بالحكم، فصادف الواقع، فهل يجب عليه الإعادة في الأقسام التي كانت فيها الإعادة؟ الظاهر لا؛ لأصالة عدم اشتراط العلم بالمصادفة أيضاً، إلاّ أن يكون ذلك مع خطأ أو جهل مقارن مع التقصير الموجب للنهي المُفسد للعبادة.

الثانية: لافرق فيما ذكرنا في الخاطئ المتبين خطاه في الوقت من وجوب الإعادة [٤] بين ما إذا تبين خطأه بالعلم بالواقع، أو بالاجتهاد الذي هو حجة في حقه، لجريان الدليل المذكور فيه في الموضعين.

و قال المحقق الثاني الشيخ علي في بحث القبلة من شرح القواعد بعدم لزوم الإعادة في صورة تبين الخطأ بالاجتهاد مطلقاً، قال: لأن الخطأ ـ و هو عدم مطابقة الواقع ـ لم يظهر بمخالفة الاجتهاد الثاني للأول؛ لإمكان كون الخطأ هو الثاني. و وجوب العمل به ظاهراً لتعبده باجتهاده لايقتضي صحته في نفس الأمر [٥]. انتهى.

و هو ضعيف غايته؛ إذ دليل وجوب الإعادة فيما تجب لم يكن ظهور كون

١: السرائر ١: ٢٠٦.
٢: كما في مدارك الأحكام ٣: ١٠٢، والذخيرة: ٢٠٩، والحدائق ٦: ٢٨٦.
٣: في «هـ»، «ح»: جواب الاستدلال.
٤: في «ب»، «ح» زيادة: في بعض الأقسام.
٥: جامع المقاصد ٢: ٧٥.

الفعل الثاني مطابقاً للواقع، بل كان هو: تعبده باجتهاده، و صيرورته حكمه في حقه ظاهراً.

الثالثة: لافرق في وجوب الإعادة فيما إذا كان المعلوم في الوقت خطأه أو جهله مخالفاً لمقتضى اعتقاده، أو لمقتضى الاستصحاب؛ إذ مقتضى الاستصحاب ليس بأقوى من مقتضى العلم.

و لايتوهم: أن الشارع أقام المستصحب مقام الواقع.

إذ ليس كذلك، بل أقامه مقام العلم، فقال: «لاتنقض اليقين بالشك».

و على هذا: يكون معنى قوله: «صلّ قبل غروب الشمس» أنه صلّ حينئذ إن علمته حينئذ، او استصحبته، و بعد ظهور الخطأ، يعلم أنه لم يصلّ حينئذ، بل صلّى بعد الغروب باستصحاب عدمه، فيبقى في الذمة.

عائدة (٢٦)

في أنّ مورد الإجماع المدعى هو مراد الناقل من اللفظ

إذا نقل عدل إجماعاً على أمر، فمورد الإجماع المدعى: هو مراد الناقل من اللفظ، فيجب الفحص عن مراده منه، لا عن مراد الشارع من هذا اللفظ إذا أطلقه.

كما إذا قال فقيه: يجب ستر العورة في الصلاة إجماعاً، فاللازم على من يقول بحجية الإجماع المنقول، الفحص عن مراد ذلك الفقيه من العورة، دون مراد الشارع منه إذا أطلقها.

فلو علم أنّ الراجح عند ذلك الفقيه، هو أنّ العورة هو القُبل والدبر، فنقول: ذلك مورد دعوى الإجماع دون غيره و إن اقتضى الترجيح عندنا كون العورة في اللغة أو في عرف الشارع من السرة إلى الركبة؛ إذ لاتدل دعواه على حصول الكشف المدلول عليه بلفظ الإجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع.

فلاوجه لإجراء القواعد اللفظية فيه بالنسبة إلى الشارع، إلاّ مع ثبوت اتّحاد عرف الإمام والناقل، فإن الإجماع المنقول ـ على فرض حجيته ـ لايثبت إلاّ الكشف عن رأي الإمام بالحكم الذي ذكره الناقل، فاللازم إجراء القواعد اللفظية في كلامه، لافي كلام الإمام.

و كذا الكلام في لفظ الستر إذا كان الراجح في نظرنا أن معناه ما يستر الحجم

أيضاً، ولكن كان الراجح في نظر الناقل أنه ما يستر البشرة، فمورد دعوى الإجماع هو الأخير، دون الأول.

و من هذا القبيل إذا ادّعى الإجماع على وجوب الغَسل، و كان الراجح في نظر المدّعي عدم اعتبار العصر في معنى الغسل، فمورد دعوى الإجماع هو ذلك المعنى، دون ما يتضمن العصر أيضاً.

و كذا الكلام إذا علم الاختلاف في مصداق اللفظ بين الفقهاء و إن لم يعلم خصوص الراجح في نظر الناقل.

نعم قد يوجد في المقام قرينة على أنّ مراد الناقل تحقق الإجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع، و حينئذ يجب إجراء القواعد اللفظية بالنسبة إلى الشارع[1].

و مجرد وقوع الاختلاف بين الفقهاء في معنى اللفظ، لايصلح قرينة لإرادة صدور هذا اللفظ، لتكثر نقل الإجماع في مقامات يكثر فيها الاختلاف حتى من الناقل أيضاً.

١ : في «ب» زيادة: في اللفظ.

عائدة (٢٧)
في بيان قاعدة «الميسور لايسقط بالمعسور»

مما يستدل به بعض الفقهاء في مقام إثبات الحكم للجزء، بعد تعسّر الكل أو تعذّره: قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» [١].

و قوله عليه السلام: «الميسور لايسقط بالمعسور» [٢].

و قوله: «ما لايدرك كله لايترك كله» [٣].

والأول مروي عن النبي ﷺ، والثانيان عن علي عليه السلام، نقل الثلاثة في عوالي اللآلي.

والكلام فيها: إما في حجيتها، أو دلالتها.

أما الأول، فنقول: لاشك في عدم اعتبار تلك الأخبار من حيث السند، و لا من حيث وجودها في أصل معتبر، ولكن تصدّى بعضهم لإثبات حجيتها، ببيان اشتهارها، و انجبارها بالعمل.

فقال: إنه ذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول، و عدم الطعن في السند أصلاً، و مع ذلك مشهورة في ألسنة جميع المسلمين يذكرونها و

١: عوالي اللآلي ٤: ٥٨/ ٢٠٦.

٢: عوالي اللآلي ٤: ٥٨/ ٢٠٥.

٣: عوالي اللآلي ٤: ٥٨/ ٢٠٧.

يتمسكون بها في محاوراتهم و معاملاتهم من غير نكير، فهي بالعمل مجبورة و بالشهرة معتضدة، فتكون حجة [١].

و يرد عليه: أنه إن أُريد بانجبارها بالشهرة: الشهرة المتنيّة، فهي ليست مشهورة، إلاّ في ألسنة المتأخرين، و هي غير كافية.

بل اشتهارها عندهم أيضاً ليس إلاّ بنقل بعضهم عن بعض في مقام الاحتجاج و ردّه، و هذا ليس من الشهرة الجابرة، فإنه لو ذكر واحد حديثاً ضعيفاً، ثم ذكره الجميع ناقلاً عنه و راداً للاستدلال به، لايحصل له الشهرة المتنية الجابرة، و حال تلك الثلاثة من ذلك القبيل، كما ترى أنه استدل نادراً بالأول في مقام إثبات كون الأمر للندب، و ذكره الباقون نقلاً منه، فردّوا عليه، وكذلك الثانيان.

و إن أُريد الشهرة المدلولية، فهي ممنوعة و إن كان الفتوى في بعض جزئيات مدلولها مشهورة، و هي غير اشتهار المدلول.

فالظاهر عدم حجية تلك الأخبار، و عدم صلاحيتها لإثبات الأحكام المخالفة للأصل، إلاّ أن يُكتفى في انجبار الخبر الضعيف بالشهرة المحكية أيضاً، كما هو المحتمل، بل الأظهر.

فإنه يمكن القول بحجية تلك الأخبار، حيث إنه نسب بعضهم القول بوجوب الإتيان بما يتمكن منه من الأجزاء إلى الأكثر.

و أما الثاني، فنقول: أما الحديث الأول فيحتمل وجوهاً أربعة:

أحدها: أن تكون لفظة «من» في قوله: «منه» للتبعيض، و يكون «منه» مفعولاً لقوله: «فأتوا» و يكون قوله: «ما استطعتم» بدلاً لبعضه، و يكون المعنى: فأتوا بعضه، البعض الذي استطعتم.

والثاني: أن تكون «من» تبعيضية أيضاً، و يكون المفعول قوله: «ما استطعتم» و يكون المعنى: فأتوا ما استطعتم حال كونه بعضه.

١: الفوائد الجديدة: ٧ فائدة: ١٢.

والثالث: أن تكون لفظة «من» مرادفة للباء، فإنه من معانيها المشهورة، و قد ذكره الجوهري و ابن هشام [١] و غيرهما [٢]، و تكون لفظة «ما» مصدرية زمانية، كما قالوا في قوله سبحانه: ﴿فاتقوا اللّه ما استطعتم﴾ [٣] و يكون المعنى: فأتوا به مادامت استطاعتكم.

والرابع: أن تكون لفظة «من» بيانية، إما بياناً للمأتي، كما قاله ابن هشام في قوله سبحانه: ﴿يحلّون فيها من أساور﴾ [٤] حيث جعل لفظة «من» بيانية لما يُحلى به [٥]، و تكون «ما» مصدرية زمانية أيضاً، أو بياناً للموصول، و يكون المعنى: فأتوا ما استطعتم منه بعضاً أو كلاً.

و دلالته على مطلوبهم إنما هو إذا كان معنى الحديث أحد الاحتمالين الأولين، أو الشق الثاني من الأخير، و هو غير معلوم.

فإن قلت: المعنى الثالث يوجب جعل «من» بمعنى الباء، و هو مجاز خلاف الأصل، و جعل «ما» مصدرية، و هو أيضاً خلاف الأصل؛ لأن الأصل في «ما» أن تكون غير مصدرية، و أيضاً تأويل الفعل بالمصدر خلاف الأصل.

و أيضاً على الثالث بل الرابع يكون مقتضى الحديث: وجوب الإتيان بالمأمور به، و عدم جواز تركه، و هذا ليس إلاّ تأكيداً للإيجاب الثابت من الأمر، والتأسيس أولى من التأكيد.

قلنا: لو سلّمنا تجوّز لفظة «من» في مرادفة الباء، و لفظة «ما» في المصدرية، و كون «من» حقيقة في التبعيض أيضاً، فنقول: المجاز لازم على الأولين أيضاً؛ إذ يجب أن يكون المعنى: إذا أمرتكم بشيء و لم يتيسر الإتيان بالكل، فأتوا بعضه

١: الصحاح ٦: ٢٢٠٩، مغني اللبيب ١: ٣٢١.

٢: كالطريحي في مجمع البحرين ٦: ٣٢٠.

٣: التغابن ٦٤: ١٦.

٤: الكهف ١٨: ٣١.

٥: مغني اللبيب ١: ٣١٩.

الذي استطعتم، أو ما استطعتم منه حال كونه بعضه.

و أيضاً يحتاج إلى التقييد في لفظ «الشيء» بجعله شيئاً له أبعاض؛ أي الشيء المركب.

و أيضاً يجب ارتكاب تقييد آخر أيضاً، فإنه ليس كل مركب يجب الإتيان بما يستطاع من أجزائه، كالصلاة والصوم.

والأخيران لازمان في الشق الثاني من الرابع أيضاً، مضافاً إلى استلزامه تقديم المتعلق على المتعلق، و هو أيضاً خلاف الأصل.

و أيضاً يلزم خلاف أصل آخر على هذه التقادير الثلاثة، بل على الشق الأول من الرابع أيضاً، و هو إضمار لفظة الباء في قوله: «ما استطعتم» لأن الإتيان بمعنى الامتثال ـ كما صرح به بعضهم[1] ـ لايتعدى إلاّ بالباء، فلابد من إضمار لفظة الباء مزيدة على لفظة «ما».

و جميع تلك الأمور مخالفة للأصل، فلو لم يجب ترجيح الفاقد لها على المتضمن لها، فلا أقل من التوقف المسقط للاستدلال.

و أما جعل المفاد على التقديرين الأخيرين تأكيداً، فهو غير صحيح، بل يكون الغرض حينئذ بيان اشتراط التكليف بالقدرة والاستطاعة، و هو حكم شرعي، و ليس فيه تأكيد لمدلول الصيغة أصلاً.

و توهم كونه تأكيداً لما علم من الأدلة النقلية الأُخر، النافية للتكليف بما لايطاق، فاسد جداً؛ إذ لم يعلم تقدم سائر الأدلة على ذلك، حتى يكون ذلك تأكيداً لها، مع أن المكلفين غير محصورين عدداً، فيمكن أن يكون كلٌ في مقام بيان الحكم لبعضهم.

و أما لزوم كونه تأكيداً لما علم بالعقل، حيث إنه يحكم بقبح تكليف ما لايطاق، ففيه: أنه إنما هو إذا كان ذلك من العقليات البديهية التي يحكم بها عقل

١ : كصاحب مفاتيح الأصول: ٥٢٣.

كل أحد.

و مما ذكرنا ظهر: عدم دلالة ذلك الحديث على ما استدلوا له، بل و كذلك الثاني والثالث أيضاً.

أما الثاني: فظاهر؛ لأن لفظة الباء في قوله: «بالمعسور» سببية، و معنى الحديث: أن الحكم الثابت للميسور لايسقط بسبب سقوط المعسور، و لاكلام في ذلك، فإنه لاشك في أن سقوط حكم لشيء لايوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لآخر، فهذا الحديث لايدل إلاّ على عدم سقوط الحكم الثابت، لا على ثبوت حكم للميسور.

فاللازم في كل ميسور أن يُتكلم في ثبوت الحكم له، مع قطع النظر عن ذلك الحديث، فإن كان ثابتاً يحكم بثبوته له، و إلاّ فلا، فيلزمه أن الميسور الذي هو مأمور به بنفسه لايسقط بالمأمور به الذي هو معسور، و هو كذلك.

و أما أجزاء الواجب المركب فليست واجبة إلاّ حال كونها أجزاءاً، و بعد تعسّر الكل تصير الأجزاء من هذه الحيثية أيضاً متعسرة. و أما مع قطع النظر عن الحيثية، فلا يثبت لها الوجوب أصلاً، حتى لايسقط بمعسورية الكل.

و أما الثالث: فلأن قوله: «لايترك» إخبار مستعمل في مقام الإنشاء تجوّزاً، و مثله لايثبت الزائد عن المرجوحية، دون الحرمة التي هي مقصود المستدلين.

مع أنه لو قلنا بدلالته على الحرمة أيضاً، لزم إما حمله على مطلق مرجوحية الترك، أو تخصيص الموصول بالواجبات؛ ضرورة عدم حرمة ترك الباقي في المستحبات، و لايتعين أحدهما، فيسقط الاستدلال.

و أولوية التخصيص من المجاز ممنوعة، كما بينا في محله.

و لزوم التخصيص بغير المباحات على التقديرين غير مفيد للتخصيص بالواجبات أيضاً.

مع أن لنا منع كونه إنشاءاً أيضاً، بل يمكن أن يكون إخباراً منه عليه السلام عن

طريقة الناس بأنهم إذا لم يدركوا جميع شيء لايتركون الجميع ، بل هذا مقتضى أصالة الحقيقة .

والقول بعدم ترتب فائدة على ذلك الإخبار ، فاسد ؛ إذ لعله كان في مقام تترتب عليه فوائد كثيرة ، كما ترى أنه يحتاج المتكلم في أثناء تكلمه إلى الإخبار عن أحوال الناس كثيراً ، و تترتب عليه فوائد عديدة .

هذا ، مع أن كون لفظ «الكل» حقيقة في الكل المجموعي خاصة ، أو مشتركاً معنوياً بينه و بين الأفرادي ، غير معلوم ، بل يحتمل كونه مشتركاً لفظياً ، أو حقيقةً في الثاني خاصة ، والمفيد للمستدل هو الأول ؛ إذ لاكلام في أن العام أو المطلق المتعذر الإتيان بجميع أفراده يجب الإتيان بالباقي ، و إنما الكلام في المركب ، و تمامية الاستدلال موقوفة على القطع بكون المراد بالكل هو المركب أي الكل المجموعي ، و هو غير معلوم .

فالاستدلال بشيء من تلك الأخبار الثلاثة على أصالة وجوب ما تيسّر من أجزاء المركب الواجب ، أو استحباب ما تيسّر من المستحب بعد سقوط الكل ، غيرتام .

و منه يظهر عدم تمامية هذا الأصل ، و لذا ذهب جماعة منهم صاحب المدارك والمحقق الخوانسارى[1] إلى سقوط التكليف بما بقي من الأجزاء ؛ لأن وجوب الإتيان بالأجزاء الممكنة أو استحبابه خلاف الأصل ، والأمر بالكل لايستلزم الأمر بالأجزاء إلاّ تبعاً ؛ و إذا انتفى المتبوع انتفى التابع [1] .

و خالف فيه جمع آخر ، بل نسب إلى الأكثر[2] ، فقالوا : بوجوب الإتيان في الواجب ، و استحبابه في المستحب ، و استدلوا عليه بالأخبار المتقدمة ، و قد عرفت عدم دلالتها .

١ : مدارك الأحكام ٢ : ٨٤ ، مشارق الشموس : ١١٠ ، و اختاره المقدس الأردبيلي في مجمع الفائدة ١ : ١٨٤ ، و المحدث البحراني في الحدائق ٢ : ٢٤٥و ٢٥٤ .

٢ : منهم الفاضل المقداد في التنقيح الرائع ١ : ١١٧ ، و صاحب الرياض ١ : ٥٤ ، ونقل النسبة إلى الأكثر عن جده في مفاتيح الأصول : ٥٢٢ ، وانظر الفوائد الجديدة : ٧ فائدة١٢ .

و قد يستدل أيضاً بالاستصحاب، كما أشار إليه الفاضلان [١] والشهيدان [٢] و غيرهما [٣] في مسألة وضوء الأقطع، قالوا: غسل الجميع واجب، بتقدير وجوده، و ذلك يستلزم وجوب غسل كل عضو، فلا يسقط بعضه بفقدان البعض.

و قد يستدل أيضاً بالاستقراء في موارد الأحكام الشرعية، فإنه يكشف عن اعتناء الشارع بالإتيان بما يتمكن من الأجزاء، و عدم رضاه بسقوط التكليف به بمجرد سقوط التكليف بالمجموع.

و يضعف الأول أولاً: بأنه موقوف على تحقق التكليف السابق بالكل، و هو ممنوع؛ لعلم الآمر بتعذره، و انتفاء شرطه، و هو مانع عن التكليف، كما حُقق في محله، فلا تكليف بالكل. و إذا لم يكلف بالكل، لم يتحقق لباقي الأجزاء أيضاً تكليف حتى يستصحب.

و ثانياً: بأنه لو سلّم التكليف بالكلّ، و ارتفاعه بالتعذر؛ ولكن التكليف بالأجزاء لم يكن تكليفاً مستقلاً حتى يصح استصحابه، بل تكليف تابع للتكليف بالكل، فإذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع؛ فإن المكلف به هو الجزء بشرط الجزئية، و هذا غير ممكن البقاء، فلا يستصحب.

و إلى هذا أشار المحقق الخوانساري، في مسألة الأقطع، حيث قال: الاستصحاب في مثل هذا الموضوع [٤] مما لايمكن إجراؤه؛ لأن الحكم السابق هو الأمر بغسل المجموع من حيث هو مجموع، و هو أمر واحد، و ليس أوامر متعددة

١ : الفاضلان هما المحقق الأول والعلامة الحلي، و أشار إلى ذلك: الأول في المعتبر ١ : ١٤٤، والثاني في منتهى المطلب ١ : ٥٩.

٢ : الشهيد الأول في الذكرى : ٨٥، والشهيد الثاني في روض الجنان : ٣٣.

٣ : كما في كشف الغطاء : ٢٥ في بحث القاعدة المستفادة من حديث : لايسقط ... و ٩٠ في مسألة وضوء الأقطع، والبهبهاني في شرح المفاتيح في بحث وضوء الأقطع.

٤ : في «هـ» : الموضع.

لكل جزء منه، و لمّا لم يبق متعلقه هاهنا سقط التكليف به، فلابد في غسل الجزء الباقي من تكليف على حده[1] . انتهى.

و يضعف الثاني: بمنع كشف الاستقراء عن ذلك، فإن ثبوت أمر الشارع بالإتيان بالأجزاء ليس إلاّ في موارد قليلة لايثبت منها شيء.

سلّمنا، ولكن الحاصل منه ليس غير الظن الذي ليس بحجة، فهذا الأصل مما لا أصل له، و لايحكم بثبوت الحكم الثابت للكل للجزء بعد تعذر الكل، إلاّ في موضع دلّ دليلٌ خارجي على الثبوت، أو ظهر من حال الآمر ـ بالقرينة ـ إرادة ذلك.

و بالجملة، إن علم ثبوت الحكم للجزء بنفسه أيضاً مع قطع النظر عن كونه جزءاً، كوجوب ستر العورة عن الناظر، فإنه علم حرمة نظره إلى كل جزء منها، و وجوب ستره منه، فلو تعذر ستر بعض جسد المرأة عن الناظر دون بعض، وجب؛ لحرمة النظر إلى كل جزء منه بخصوصه.

بل يمكن أن يقال: إنه تصدق العورة على كل جزء منها و على الكل، فهي مطلقة بالنسبة إلى الجميع، والكل من أفرادها، و إن كان المجموع أيضاً فرداً ـ كالماء[2] ـ فكل حكم متعلق بالعورة يتعلق بكل فرد مستقلاً، و لايسقط[3] بسقوط الحكم عن الجميع.

و منه يظهر وجوب ستر ما أمكن من العورة في الصلاة أيضاً، بخلاف غسل بعض أعضاء الوضوء إذا لم يتمكن من غسل الجميع، أو الاستنشاق بأحد المنخرين إذا لم يتمكن بهما إن قلنا: إنه جذب الماء من المنخرين، أو إحياء بعض ليلة أُمر بإحياء جميعها، أو قراءة بعض من الدعاء الذي وردت قراءته.

و مثل ذلك صوم أيام من كل شهر، و أيام البيض، و عمل أم داود، و تسبيح

١: مشارق الشموس: ١١٠.

٢: اي: كما أن الماء يصدق على الكل و على كل جزء من اجزائه.

٣: في «ب»، «ج»، «ح»: فلا.

الزهراء عليها السلام، واللعن والسلام في العاشوراء، والذكر عند طلوع الشمس و غروبها، و قراءة خمسين آية في كل يوم، و قراءة القدر سبعاً على القبر، والاستغفار، و قول: «العفو» في الوتر، و قراءة «إنا أنزلناه» ألف مرة ليلة القدر، و غير ذلك.

- نعم لو أمر بمطلق، أو عام بالعموم الأفرادي، و تعذر الإتيان بالجميع، يجب الإتيان بما أمكن إجماعاً. والسرّ فيه: كون كل واحد واحد من الأفراد مناطاً للحكم، و متعلقاً للإثبات والنفي بنفسه، من غير كونه كذلك تبعاً، و إن كان فهم ذلك بالدلالة الالتزامية التبعية؛ ولكنه غير تعلق الحكم تبعاً، الذي هو المانع من جريان الاستصحاب.

و كذا الكلام فيما إذا ورد استحباب أُمور عديدة، أو وجوبها في فعل واحد، كاستحباب كل من «الاستغفار» و«العفو» و«الدعاء للإخوان» في الوتر، و لايسقط أحدها بسقوط الباقين؛ لأن كلاًّ منها مستحب مستقل، و لم يثبت ارتباط البعض بالبعض.

و من هذا القبيل: ما لو أمر بأشياء بالعطف، كقوله: أعط زيداً و عمراً و بكراً؛ فإن الأصل عدم توقف البعض على البعض، بخلاف الأمر بـ«العفو» ثلاثمائة مرة، فإنه لم يعلم استحباب المائة منفردة، و كذا ثمان ركعات نوافل الظهر، و أربع المغرب، و ثمان التهجد، فالأصل في الكل: عدم مشروعية البعض إذا تعذر الجميع، إلاّ مع الدليل.

و من يقول بثبوت الحكم للأجزاء حينئذ، يقول بمشروعيته مطلقاً.

بل منهم [1] من تعدّى إلى الأجزاء العقلية أيضاً، فلو أمر بإعطاء الفرس و تعذر، يجب حيوان آخر، لامتثال الأمر بالجنس.

١: نسبه في الفوائد الجديدة إلى قيل، قال: وقيل بجريانها فيها أيضا، ولعلّه لايخلو من الاحتياط. الفوائد الجديدة: ٧ فائدة١٢.

و هو ضعيف جداً؛ لأن الأجزاء العقلية متحدة في الخارج، و ليست من الأجزاء عرفاً، والتعدد إنما هو في ظرف تحليل العقل. بل قد يتوهم التعدي إلى الأوصاف والأمكنة والأزمنة أيضاً، فلو أمر بصلاة ركعتين في المسجد، و تعذرت الصلاة، يجب دخول المسجد، و هو أضعف.

عائدة (٢٨)
في حكم الإكراه على أحد المحرّمين

لاشك أن الإكراه ينفي تحريم المحرّمات في الجملة، و لاغرض لنا هنا بتحقيق قدر الإكراه، و موارد نفيه التحريم، بل المقصود أنه إذا أُكره على أحد المحرّمين، فلا ريب في تحريم ارتكابهما معاً، فهل يعصي بارتكاب أحدهما معيّناً، أيّاً منهما كان، لكون ارتكابه بخصوصه بالاختيار، أم لا؟.

التحقيق: هو الثاني؛ لأنّ الاحتمالات المتصورة أربعة: تحريمهما معاً و وجوب تركهما، و عدم تحريمهما كذلك، و تحريم واحد معيّن من حيث هو دون الآخر، و تحريم واحدٍ لا على التعيين.

و ذلك: لأنه إما يجوز فعلهما معاً، أو لا، و على الثاني إما يجوز فعل واحد، أو لا، و على الأول، إما يجوز فعل واحد معين، أو لا على التعيين.

الأول هو الثاني، والثاني هو الثالث، والثالث هو الرابع، والرابع هو الأول.

الأول باطل؛ لأنّ ما يدل على انتفاء التحريم مع الإكراه على واحد معيّن، من انتفاء الضرر والضرار و غيره، يجري فيهما أيضاً.

و كذا الثاني لعدم دليل على انتفاء تحريمهما.

والثالث مستلزم للترجيح بلا مرجّح.

فلم يبق إلاّ الرابع، و هو المطلوب.

هذا إذا لم يكن لأحدهما مرجّح، و إلاّ فيتعين هو.

و من هذا القبيل: ما لو كان أحدهما مقدّماً على الآخر في الوجود، كأن يكره على إفطار اليوم أو غداً، فيتعين الغد؛ لأنه لا إكراه اليوم، فلا موجب للإفطار.

عائدة (٢٩)
في امتناع اجتماع الأمر والنهي

من القواعد المتفق عليها بين الإمامية والعدلية: امتناع اجتماع الأمر والنهي، و يرتّبون عليه بطلان كثير من العبادات والمعاملات، بناءاً على اقتضاء النهي للفساد، و قد يشتبه مقام البطلان و عدمه، و بيانه من الأمور المهمة.

فنقول و من اللّه التوفيق: إنّ الأمر والنهي المجتمعين في مادة، لايخلو: إما أن يكون المأمور به مطلقاً، أو عاماً، أو خاصاً؛ و على التقادير، إما أن يكون المنهي عنه عامّاً، أو خاصّاً. فهذه ستة أقسام.

و أما المنهي عنه المطلق، فهو أيضاً عام؛ لأنّ النهي عن الماهية نهي عن جميع أفرادها.

فإن كان الأمر مطلقاً والنهي عاماً، نحو صلّ و لاتغصب، فالحكم ببطلان الصلاة؛ لأنّ الأمر بالمطلق أمر بالماهية المغصوبة، و إثبات الوجوب التخييري الموجب للصحة لكل فرد منها إنما هو بواسطة أصالة عدم اشتراط كونها في ضمن فرد خاص، و هذا الأصل لايبقى مع النهي العام عن جميع أفراد الغصب؛ لأنه يزول به، لامتناع اجتماع الأمر والنهي، فيكون المأمور به مشروطاً بكونه في ضمن غير المغصوب [1]،

١: في «ج»: مشروطاً بعدم كونه المغصوب.

فلا يكون المتحقق في ضمن المغصوب مأموراً به، فيكون باطلاً.

و يدل عليه أيضاً: فهم العرف من ذلك اختصاص المأمور به بغير المنهي عنه.

و إن كانا عامين نحو: يجب عليك جميع أفراد الصلاة، و لاتغصب؛ أو أكرم العلماء، و لاتكرم البصريين، فلمّا كانت دلالة الأمر على جميع الأفراد بالدلالة العمومية اللفظية، كدلالة النهي، فلا مرجّح لزوال أحدهما بالأخر، و لايفهم عرفاً تخصيص أحدهما معيّناً، بل يحصل التعارض في مورد الاجتماع، و لمّا كان الحكم عند التعارض و عدم المرجّح التخيير، فالحكم هو التخيير، و صحة المأمور به لو اختار الأمر، إلاّ أن يكون لأحدهما مرجّح من المرجّحات التي يرجع إليها عند التعارض، فيتعيّن، أو ينتفي التخيير بدليل آخر كإجماع، فيرجع إلى الأصل فيهما؛ لعدم مناصٍ[1] آخر، و لازمه بطلان المأمور به؛ لأنه مقتضى الأصل.

و كذا الحكم عند من لايقول بالتخيير عند التعارض، بل يتوقف، أو يحكم بالتساقط، والرجوع إلى الأصل.

و إن كان المأمور به مطلقاً والمنهي عنه خاصاً، نحو: أكرم العالم، و لاتكرم هذا العالم، أو هذا البصري؛ و كان عالماً، و نحو: صلّ، و لاتكن في هذا المكان المغصوب؛ فالحكم البطلان لو امتثل في ضمن المنهي عنه؛ لمثل ما مر في الأول بعينه.

ولو كان المأمور به عاماً، والمنهي عنه خاصاً، نحو: أكرم العلماء، و لاتكرم هذا البصري؛ و كان عالماً، فالحكم البطلان أيضاً؛ لوجوب تقديم الخاص على العام.

ولو كان المأمور به خاصاً، والمنهي عنه عاماً، نحو: أكرم هذا العالم، و[2] كان بصرياً، و لاتكرم العلماء، أو لاتكرم البصريين؛ أو صلّ في هذا المكان، و

١: المناص: الملجأ (المصباح المنير: ٦٣٠).

٢: في «هـ»: لو.

لاتغصب؛ فالحكم الصحة؛ لما مر من وجوب تقديم الخاص.

ولو كانا خاصين، فحكمهما كالثاني بلا تفاوت.

ثم خصوصية المأمور به تارة تكون باللفظ، كما مر؛ و أُخرى من جهة خارجية و إن لم يكن اللفظ خاصاً، كما إذا قال: أكرم العالم، و لاتكرم البصري، و انحصر العالم في البصري.

و هذا على قسمين؛ لأنّ الآمر إمّا يعلم الانحصار أو لا، فإن علم، فحكمه حكم الخاص اللفظي، و إلاّ فحكمه حكم المأمور به العام أو المطلق، و مثله خارج عمّا نحن فيه؛ لأن الكلام في أوامر اللّه سبحانه.

ولكن كون الخاص بواسطة الانحصار مثل الخاص اللفظي إنما هو إذا كان المأمور شخصاً واحداً في وقت معيّن واحد، أو كان الانحصار متحققاً في جميع أوقات الأمر لجميع المأمورين.

أما لو كان للمأمور به إطلاقاً من حيث الوقت أو الشخص أو هما، فحكمه حكم التقدير الأول.

ولو كان للمأمور به عموماً من حيث الوقت، نحو: أكرم العالم في كل أول شهر، و اتفق الانحصار في أول شهر واحد في البصري. أو من حيث المأمورين، نحو: أكرموا العالم، خطاباً لجماعة، و اتفق الانحصار لبعضهم. أو من الحيثيتين معاً، فاتفق الانحصار للجميع في بعض الأوقات، أو في جميع الأوقات لبعضهم، أو في البعض للبعض، فليس كذلك، بل هو من قبيل تعارض العامين، و حكمه كالثاني بعينه.

و من هذا القبيل قوله: صلّ، و لاتغصب ـ مع انحصار المكان لشخص في المكان المغصوب ـ لعموم المكلفين والأوقات.

نعم لو كان دليل العموم في الوقت أو الشخص غير العموم اللفظي، و لم يكن شاملاً لمحل الانحصار، كما إذا كان دليل العموم الإجماع، و لم يتحقق في محل الانحصار، مثل أن يقول بعضهم بسقوط الصلاة حينئذ؛ فالحكم البطلان؛

لعدم دليل على كون هذه الصلاة مأموراً بها، فتكون باطلة، سواء في ذلك أن يكون دليل النهي أيضاً الإجماع أم لا؛ لأنّ الأصل أيضاً مع البطلان.

ثم إنه لافرق في جميع ما ذكر من التقادير بين أن يكون متعلق النهي عين المأمور به، أو جزءه، أو شرطه.

و أما لو تعلق النهي بالمقدمة، فلا يخلو: إما أن يكون لها أفراد يمكن التوصّل بكل منها إلى ذي المقدمة، أو ينحصر ما يمكن به التوصّل إليه بفرد، فإن تعددت أفرادها، فإن كان متعلق النهي عموماً أو خصوصاً بعض أفرادها، فلا يبطل ذو المقدمة ولو بالتوصّل إليه بالمقدمة المحرمة؛ لأنّ حرمة بعض أفراد المقدمة لاتنافي كون ذي المقدمة مأموراً به بوجه؛ لإمكان التوصّل إليه بالمقدمة المباحة، و كذا التوصّل إليه بالمحرمة؛ لأنّ وجوبها توصلي تبعي، و هو وجوب شرطي، أي واجب حال التوقف، فإذا توصّل بالمقدمة المحرمة ـ التي هي غير مقدمة الواجبة ـ و إن لم يأت بالمقدمة الواجبة، ولكن حصل التوصل، فلا تجب عليه حينئذ مقدمة أُخرى، كما بيناه مفصلاً في مناهج الأحكام [1].

نعم لو كانت المقدمة عبادة فاسدة بالنهي، و كانت صحة ذي المقدمة موقوفة على صحتها، كالوضوء والغسل بالنسبة إلى الصلاة، يبطل ذو المقدمة أيضاً بالتوصّل بالمقدمة المنهي عنها.

و إن كان متعلق النهي جميع أفرادها، فهي كصورة انحصار المقدمة في المنهي عنها.

و إن انحصرت المقدمة التي يمكن التوصّل بها إلى ذي المقدمة في فرد مع علم الآمر بالانحصار، فإما أن يكون الانحصار مطلقاً، أي دائمياً لكل شخص، أو يكون اتفاقياً في بعض الأوقات لبعض الأشخاص.

فإن كان دائمياً، فتجري فيه التقادير الستة المتقدمة: من إطلاق المأمور به و

١: مناهج الأحكام: ٥٩و٦٠ منهاج في اجتماع الامر والنهي.

عمومه و خصوصه، مع عموم المنهي عنه و خصوصه، بجميع شقوقه، و حكمها حكمها بعينه، بعد ملاحظة ما بيّنّا في الأُصول من امتناع اجتماع النهي مع الوجوب ولو كان توصّلياً، و إيجاب ارتفاع وجوب المقدمة لارتفاع وجوب ذي المقدمة، فتعلق النهي بالمقدمة كتعلقه بذي المقدمة، فبعد حذف المقدمة من البين، يرجع إلى التقادير المتقدمة.

و منه يعلم أنّ حكم ما إذا كان الانحصار اتفاقياً كحكم انحصار المأمور به في المنهي عنه بعينه، بحذف المقدمة من البين.

و هذه عائدة نافعة في الفروع كثيراً، سيما في باب الصلاة في المكان المغصوب، والوضوء والغسل والتيمم فيه، و في آنية الذهب والفضة، و غير ذلك، فعليك بتطبيق الكل، و استنباط الفروع من الأُصول.

عائدة (٣٠)
في بيان تكليف الكفار بالفروع

قد ذكر علماؤنا الأعلام ـ شكر اللّه مساعيهم الجميلة ـ مسألة تكليف الكفار بالفروع في الأُصول، و قد ذكرناها أيضاً في كتبنا الأُصولية.

إلاّ أني لما عثرت على كلام فيها لبعض مشايخ والدي ـ قدس سرهما ـ و هو الشيخ المحدث الجليل الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، صريح في مخالفة القوم [١]، فجددت الكلام فيها.

فأقول: قد صرّح أصحابنا بكون الكفار مكلفين بالفروع، مخاطبين بها [٢].

و يظهر من العلاّمة في المنتهى في بحث غسل الجنابة: عدم مخالف فيه من أصحابنا، حيث نسب الخلاف فيه إلى بعض العامة [٣].

و صرّح جماعة، منهم صاحب الذخيرة [٤] و والدي العلاّمة [٥]:

١: الحدائق ٣: ٣٩.

٢: الغنية (الجوامع الفقهية): ٤٦٧، المعتبر ٢: ٤٩٠و٥٩٥، نهاية الأُصول للعلاّمة ١: ١٤٣.

٣: منتهى المطلب ١: ٨٢. و انظر اللباب ١: ١٧٢، والهداية ١: ١٢٨، والمغني والشرح الكبير لابني قدامة ١: ٤١٢.

٤: ذخيرة المعاد: ٥٦٣.

٥: معتمد الشيعة في مبحث الغسل في الفرع الحادي عشر.

بكونه إجماعياً.

و يدل عليه بعد الإجماع وجوه من الأدلة:

الأول: وجود المقتضي له، و انتفاء المانع.

أما الأول: فلعموم كثير من الخطابات التكليفية نحو قوله سبحانه: ﴿و للّه على الناس حج البيت﴾ [١].

و قوله: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾ [٢].

و قوله: ﴿يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً و لا تتبعوا خطوات الشيطان﴾ [٣].

و قوله جل جلاله: ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون و للنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون﴾ [٤].

و قوله: ﴿و من يفعل ذلك يلق أثاماً﴾ [٥].

و قوله عز شأنه: ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾ [٦].

و قوله تعالى: ﴿ويل للمطففين﴾ [٧] الآية.

و قوله تعالى: ﴿و من يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها و غضب اللّه عليه و لعنه﴾ [٨].

١: آل عمران ٣: ٩٧.
٢: البقرة ٢: ٢١.
٣: البقرة ٢: ١٦٨.
٤: النساء ٤: ٧.
٥: الفرقان ٢٥: ٦٨.
٦: الزلزلة ٩٩: ٧، ٨.
٧: المطففين ٨٣: ١.
٨: النساء ٤: ٩٣.

و مثل قوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»[١] إلى غير ذلك.

والأخبار المصرحة بأن اللّه فرض على العباد كذا و كذا، و يسري الحكم منها إلى جميع الأحكام بالإجماع المركب القطعي، أو تنقيح المناط كذلك.

و أما الثاني: فللأصل، و لعدم مانعٍ آخر سوى الكفر بالإجماع، و هو للمنع غير صالح، إذ لايتصور وجه لمانعيته، سوى كونه شرطاً للصحة في بعض التكاليف دون الجميع، مثل المنهيات[٢]، و هو غير صالح للممانعة؛ لأنه شرط مقدور للمكلف، واجب عليه تحصيله، و إلاّ لزم عدم تكليف المحدث بالحدث الأكبر أو الأصغر بالصلاة والحج، و يلزم منه عدم كونه مكلفاً بالغسل والوضوء أيضاً؛ لأنّ وجوبهما غيري، لايجبان إلاّ بعد وجوب ذلك الغير.

الثاني: أنه مما لاشك فيه أنّ كل كافر في كل آن مكلف بأن يؤمن، ثم يأتي بسائر أحكام الإيمان؛ لا أنه مكلف بالإيمان فقط، ثم بعده يصير مكلفاً بسائر أحكامه، فيجب عليه الإيمان ثم الصلاة مثلاً في كل آن.

و إن شئت قلت: الصلاة المسبوقة بالإيمان.

و لانريد من تكليفه بالفروع إلاّ ذلك، و لانريد أنه مكلّف بالصلاة ولو مجردة عن الإيمان.

و ذلك كما نقول: إن المحدث مكلف بالطهارة ثم الصلاة، أو الصلاة المسبوقة بالطهارة، لا أنه مكلف بالطهارة فقط، ثم يصير مكلفاً بالصلاة، و لانقول: إنه مكلف بالصلاة ولو مجردة عن الطهارة.

والتحقيق: أن التكليف بشيء عبارة عن طلبه مع شرائطه المقدورة إن كان

١: الكافي ٣: ٢/٤٦، التهذيب ١: ٣١١/١١٨، الاستبصار ١: ٣٥٩/١٠٨ الوسائل ١: ٢/٤٦٩ ب٦ح٢، مسند احمد ٦: ٢٣٩، سنن البيهقي ١: ١٦٤، صحيح البخاري ١: ٨٠ باب إذا التقى الختانان، صحيح مسلم ١: ٢٧١ح٣٤٩، وفيه: إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان وجب الغسل.

٢: في النسخ الخطية: في بعض التكاليف، مثل المهيّات.

مشروطاً بشيء، لا طلبه خاصة، فبعد تعلق التكليف في آنٍ بالإتيان بشرطه ثم به، يكون مكلفاً به، فإن التكليف بشيء ليس إلاّ طلبه، سواء كان طلب إيجاده على ترتيب خاص ـ بأن يوجد أولاً شيئاً ثم ذلك ـ أو لم يكن له ترتيب.

و من البديهيات التي لاتقبل التشكيك: أن اللّه سبحانه يريد في كل آنٍ من أوقات الصلاة أو الزكاة مثلاً من الكافر أن يؤمن و يصلي و يزكي، و يطلب منه ذلك، كما يريد من المؤمن المحدث أن يتطهر ويصلّي، لا أن يكون المطلوب هو الإيمان فقط، ثم بعد إيمانه يتعلق الطلب بالصلاة، و لانريد من التكليف إلاّ ذلك.

الثالث: أنه لو لم يكلف الكفار بالفروع، يلزم أن تكون معصية الكافر الذي يصدر منه جميع المعاصي ـ كظلم المؤمنين، و قتلهم، و سبي ذراريهم، بل تخريب الكعبة التي جعلها اللّه قبلة للناس، و تحريق القرآن، و منع المؤمنين عن إقامة أركان الإيمان ـ مساوية مع من [1] لم يصدر عنه شيء من ذلك، بل أعان المؤمنين و آواهم و نصرهم، و شيّد أركانهم.

فتكون معصية (چنگيز المغل) الذي قتل الناس من شرق العالم إلى غربه، و خرّب بلاد المؤمنين طراً، و سبى نساءهم و عيالهم، و نهب أموالهم، مساوية مع من [2] أعانهم و احسن إليهم، بل تكون معصية كافرٍ قتلَ نبياً و أولاده، كمعصية من أعانه، و تكون معصية أبي جهل، و أبي لهب، و من جرح جبهة النبيّ المقدسة، و كسر رباعيته المباركة و آذاه، كمعصية كافر أعانه على نشر الإسلام، و يكون عذابهما واحداً، و بطلان ذلك من البديهيات التي لاينكرها جاهل [3].

فإن قلت: إن أمثال هذه الأمور محرمة عند الكافر أيضاً، فهو عصى على مذهبه، فيكثر إثمه و عقابه لذلك.

١و٢: كذا، والأنسب: مساوية لمعصية من ...

٣: في النسخ: لايقبلها جاهل.

قلنا أولاً: نفرض الكلام في كافر لاشرع له، كچنگيز، بل أبي جهل و أبي لهب أيضاً.

و ثانياً: إنه لاشك في عدم كون الكفار مكلفين بفروع مذهبهم بعد ظهور الإسلام، و إلاّ لم يكن الإسلام ناسخاً لجميع الأديان، و لم تكن نبوة سائر الأنبياء منتهية ببعث خاتم الأنبياء ﷺ، فلو لم يكونوا مكلفين بفروعنا، لم يكن لهم تكليف بالفروع أصلاً.

و يلزم من ذلك أيضاً: أن لايكونوا مكلفين إلاّ بتكليف واحد هو الإسلام، فلا يكون لشيء من جوارحهم تكليف أصلاً، و يكونون مطلقي العنان في جميع سائر الأفعال والصفات، و لعل ذلك أيضاً مما تشهد البديهة بل الضرورة ببطلانه.

و يلزمه أيضاً: أن لايجوز إلزامهم في الدعاوي والمنازعات، بل في سائر الأفعال على أمر أصلاً، إلاّ على ما يلزمهم أخذاً بقولهم؛ و هذا أيضاً ظاهر البطلان.

الرابع: أنه لاشك في تكليف الكفار بالإسلام والإيمان، و في الأخبار دلالة على أنهما ليسا محض التصديق، بل العمل جزء منهما أيضاً، فيكونون مكلفين به.

ففي صحيحة الكناني، عن أبي جعفر عليه السلام: «قيل لأميرالمؤمنين عليه السلام: من شهد أن لاإله إلاّ اللّه، و أن محمداً رسول اللّه، كان مؤمناً؟ قال: فأين فرائض اللّه؟!» قال: و سمعته يقول: «كان علي عليه السلام يقول: لو كان الإيمان كلاماً، لم ينزل فيه صوم و لاصلاة، و لاحلال و لاحرام»[1] الحديث.

و رواية سفيان بن السمط، عن أبي عبداللّه عليه السلام، و فيها: «الإسلام هو الظاهر الذي عليه الناس: شهادة أن لاإله إلاّ اللّه، و أن محمداً رسول اللّه ﷺ، و

١: الكافي ٢: ٢/٣٣.

إقام الصلاة، و إيتاء الزكاة، و حج البيت، و صيام شهر رمضان، فهذا الإسلام»[١] إلى غير ذلك.

الخامس: خصوص ما دل على تكليفهم بالفروع، نحو قوله سبحانه: ﴿لم نك من المصلين﴾[٢] و قوله: ﴿فلا صدّق و لا صلّى ولكن كذّب و تولّى﴾[٣] ذمهم على الجميع، و قوله: ﴿و ويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة﴾[٤] إلى غير ذلك.

و قد خالف في ذلك بعض العامة، فقالوا بعدم تكليفهم بالفروع[٥]، و احتجّوا: بأنه لو وجبت الصلاة مثلاً على الكافر، لكان إما حال الكفر أو بعده، والأول باطل؛ لامتناعه.

والثاني باطل بالإجماع على سقوط القضاء لما فاته حال الكفر، و بأنه لو كان واجباً لوجب القضاء كالمسلم، والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات.

والجواب عن الأول: أنه إن أُريد بكونه مكلفاً حال الكفر: كونه مكلفاً في زمانه، فنختار تكليفه فيه، بأن يترك الكفر و يصلي، كتكليف المحدث في زمان الحدث بالصلاة، و لاامتناع فيه أصلاً.

و إن أُريد كونه مكلفاً مع الكفر و بشرطه، فنختار أنه مكلف به بعده، بمعنى أن يتركه و يصلي.

و لايلزم منه القضاء لو لم يفعل؛ لأنه بأمر جديد. سلّمنا اقتضاءه وجوب القضاء، ولكنه إذا لم يكن دليل على سقوطه، والإجماع أسقطه.

و منه يظهر الجواب عن الثاني أيضاً، مع أنّ قياسهم فيه منتقض بالجمعة، و

١: الكافي ٢: ٢٤/٤.
٢: المدثر ٧٤: ٤٣.
٣: القيامة ٧٥: ٣١، ٣٢.
٤: فصلت ٤١: ٦، ٧.
٥: اللباب ١: ١٧٢، الهداية ١: ١٢٨، المغني والشرح الكبير ١: ٤١٢.

أيضاً الفرق واقع؛ لأنّ في حق الكافر لو أُمر بالقضاء حصل التنفر له عن الإسلام.

و قد ذهب إلى هذا القول من أصحابنا المتأخرين: المحدث الكاشاني في الوافي في كتاب الحجة منه [١]، والمولى محمد أمين الاسترآبادي في الفوائد المدنية [٢]، والشيخ يوسف المتقدم في الحدائق، قال في بحث غسل الجنابة منه في مسألة وجوب الغسل على الكافر، بعد نسبته إلى المشهور بين أصحابنا، و تعليله من جانبهم بكون الكفار مخاطبين بالفروع، ما خلاصته: إنّ ما ذكروه منظور فيه عندي من وجوه:

الأول: عدم الدليل على التكليف المذكور، و هو دليل العدم.

الثاني: الأخبار الدالة على توقّف التكليف على الإقرار والتصديق بالشهادتين.

منها: ما رواه ثقة الإسلام في الكافي - في الصحيح - عن زرارة قال، قلت لأبي جعفر عليه السلام: أخبرني عن معرفة الإمام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال: «إن اللّه تعالى بعث محمداً صلى الله عليه وآله إلى الناس أجمعين رسولاً، و حجة للّه على خلقه في أرضه، فمن آمن باللّه و بمحمد صلى الله عليه وآله رسول اللّه، و اتّبعه و صدّقه، فإنّ معرفة الإمام منا واجبة عليه، و من لم يؤمن باللّه و رسوله، و لم يتّبعه و لم يصدّقه و يعرف حقهما، فكيف يجب عليه معرفة الإمام و هو لا يؤمن باللّه و رسوله و يعرف حقهما» [٣] الحديث.

و هو - كما ترى - صريح الدلالة على خلاف ما ذكروه، فإنه متى لم تجب معرفة الإمام قبل الإيمان باللّه و رسوله، فبطريق الأولى معرفة سائر الفروع التي هي متلقاة من الإمام. والحديث صحيح السند باصطلاحهم، صريح الدلالة،

١: الوافي ٢: ٨٢، و انظر تفسير الصافي ٤: ٣٥٣.

٢: الفوائد المدنية: ٢٢٦.

٣: الكافي ١: ١٨٠/٣.

فلا وجه لردّه و طرحه.

و ما رواه الثقة الجليل أحمد بن أبي طالب الطبرسي في كتاب الاحتجاج، عن أمير المؤمنين عليه السلام: في حديث الزنديق الذي جاء إليه مستدلاً بآي من القرآن قد اشتبهت عليه، حيث قال عليه السلام: «فكان أول ما قيدهم به الإقرار بالوحدانية والربوبية، والشهادة أن لاإله إلاّ اللّه، فلمّا أقرّوا بذلك، تلاه بالإقرار لنبيه بالنبوة، والشهادة بالرسالة، فلمّا انقادوا لذلك، فرض عليهم الصلاة ثم الصوم ثم الحج»[١] الحديث.

و منها: ما رواه الثقة الجليل علي بن إبراهيم القمي في تفسيره، عن الصادق عليه السلام: في تفسير قوله تعالى: ﴿و ويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة و هم بالآخرة هم كافرون﴾[٢] حيث قال: «أترى أن اللّه عزوجل طلب من المشركين زكاة أموالهم و هم يشركون به، حيث يقول: ﴿و ويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة﴾؟! إنما دعى اللّه للإيمان به، فإذا آمنوا باللّه و رسوله افترض عليهم الفرض»[٣].

و ما ورد عن الباقر عليه السلام: في تفسير قوله تعالى: ﴿أطيعوا اللّه و أطيعوا الرسول و أُولي الأمر منكم﴾[٤] حيث قال: «كيف يأمر بطاعتهم، و يرخص في منازعتهم، إنما قال ذلك للمأمورين الذين قيل لهم: أطيعوا اللّه و أطيعوا الرسول»[٥].

الثالث: لزوم تكليف ما لايطاق؛ إذ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تصوراً و تصديقاً عين تكليف ما لايطاق.

١: الاحتجاج ١: ٣٧٩.
٢: فصلت ٤١: ٦، ٧.
٣: تفسير القمي ٢: ٢٦٢ وفيه: إنّما دعى الله العباد إلى الإيمان به ... . عليهم الفرائض.
٤: النساء ٥: ٥٩.
٥: الكافي ١: ١/٢٧٦، تفسير الصافي ١: ٤٣٠.

الرابع : الأخبار الدالة على وجوب طلب العلم، كقولهم عليهم السلام: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[١] فإن موردها المسلم، دون مجرد البالغ العاقل

الخامس : أنه كما لم يعلم أنه ﷺ أمر أحداً ممن دخل في الإسلام بقضاء صلاته، كذلك لم يعلم منه أنه أمر أحداً منهم بالغسل من الجنابة بعد الإسلام، مع أنه قلّما ينفك أحد منهم من الجنابة في تلك الأزمنة المتطاولة، ولو أمر بذلك لنقل و صار معلوماً.

و أما ما رواه في المنتهى، عن قيس بن عاصم و أسيد بن حضير، مما يدل على أمر النبي ﷺ بالغسل لمن أراد الدخول في الإسلام[٢]، فخبر عامي لاينهض حجة.

السادس: اختصاص الخطاب القرآني بالذين آمنوا، و ورود ﴿يا أيها الناس﴾ في بعض ـ و هو الأقل ـ يحمل على المؤمنين بحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، كما هو القاعدة المسلّمة بينهم.

احتجّ العلاّمة في المنتهى، على أن الكفار مخاطبون بالفروع بوجوه:

منها: قوله سبحانه: ﴿و للّه على الناس حج البيت﴾[٣] و ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم﴾[٤].

و منها: أنّ الكفر لايصلح للمانعية، حيث إن الكافر متمكن من الإتيان بالإيمان أولاً حتى يصير متمكناً من الفروع.

و منها: قوله تعالى: ﴿لم نكُ من المصلين﴾[٥] و قوله تعالى: ﴿فلا صدّق و

١: الكافي ١: ٣٠/ ١ و٥، الوسائل ١٨: ١٣ و ١٤ أبواب صفات القاضي ب٤ ح١٦و١٨و٢٣و ٢٦.

٢: منتهى المطلب ١: ٨٢، وهو في سنن البيهقي ١: ١٧١، وسنن النسائي ١: ١٠٩. وفي النسخ أسد بن حصين، وهوتصحيف.

٣: آل عمران ٣: ٩٧.

٤: البقرة ٢: ٢١.

٥: المدثر ٧٤: ٤٣.

لا صلّى﴾[١] و قوله سبحانه: ﴿و ويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة﴾[٢].

والجواب عن الأول: بما عرفته من الأخبار الدالة على عدم التكليف إلاّ بعد معرفة المكلّف والمبلغ، و بما ذكر في الوجه الثالث والسادس.

و عن الثاني: أنه مصادرة.

و عن الثالث: فبحمل الأُولى على المخالفين المقرين بالإسلام؛ إذ لاتصريح فيها بالكفار.

و يدل عليه ما ورد في تفسير علي بن إبراهيم من تفسيرها باتّباع الأئمة، أي لم نك من أتباع الأئمة[٣].

و هو مروي عن الصادق عليه السلام، و فسر المصلي في الآية بمعنى الذي يلي السابق في الحلبة، قال: فذلك الذي عنى، حيث قال: ﴿لم نك من المصلين﴾ أي: لم نك من أتباع السابقين[٤].

و عن الكاظم عليه السلام «يعني: إنا لم نقل بوصي محمد صلى الله عليه وآله والأوصياء من بعدهم، و لم نصلّ عليهم»[٥].

و أما الآية الأُخرى: فبجواز حمل الصلاة فيها على ما دلّت عليه الأخبار في الآية الأُولى، فإنّ اللفظ من الألفاظ المجملة المتشابهة، المحتاج في تعيين المراد منها إلى التوقيف.

و أما الآية الثالثة: فبما عرفت في الوجه الأول من الخبر الوارد بتفسيرها[٦].

انتهى ملخص كلامه.

١: القيامة ٧٥: ٣١.

٢: فصلت ٤١: ٦.

٣: تفسير القمي ٢: ٣٩٥.

٤: الكافي ١: ٣٨/٤١٩، و فيه: أما ترى الناس يسمون الذي يلي السابق في الحلبة مصلي. والحلبة بالتسكين: خيل تجمع للسباق.

٥: الكافي ١: ٤٣٤ ذيل حديث ٩١ بتفاوت.

٦: الحدائق ٣: ٣٩.

أقول: الجواب، أما عن دليله الأول: فبوجود الدليل على التكليف المذكور، و هي الأدلة التي قدمنا ذكرها[1].

و أما عن الثاني، فأولاً: بعدم حجية شيء من تلك الأخبار لو دلّت على ما رامه؛ لمخالفتها لعمل العلماء الأخيار، و شهرة القدماء، و آيات الكتاب العزيز، و عمومات الأخبار المتواترة.

و ثانياً: بعدم دلالتها على مطلوبه أصلاً، و ذلك: لأنّ مرادنا بكون الكفار مكلفين بالفروع: أن اللّه سبحانه طلب منهم أن يؤمنوا ثم يصلّوا مثلاً، فهم حال كفرهم مكلفون بالإتيان بذلك الترتيب، أي: الإيمان أولاً ثم الصلاة، حتى لو تركوهما معاً، يترتب على تركهم الصلاة ما يترتب على ترك المؤمن إياها من العقاب والقضاء لولا الدليل على سقوطه، و غير ذلك.

و لم نرد أن اللّه طلب منهم أن يصلّوا ولو مع الكفر، و إنما ذلك شأن المطلوب منهم بلا ترتيب.

و لاشك أنّ المولى إذا أمر عبده بأشياء مرتباً، فيقول له حين كونهما في البصرة: اذهب إلى بغداد، فاذا دخلتها ابنِ لي فيها بيتاً، فإذا بنيته فافرشه، و إذا فرشته اكنس فرشه، و إن تركت واحداً منها، أضربك عشرة أسواط؛ يكون العبد مكلفاً بالذهاب إلى بغداد، و بناء البيت فيه، و فرشه، و كنس فرشه، و يقال عرفاً: إنه مكلف بجميع هذه الأمور، و لايقال في شيء منها: إنه تكليف بما لايطاق.

ولو ترك الجميع يستحق بترك كل منها ضرب عشرة أسواط، و مع ذلك يصح أن يقال: إنه لم يكلّفه ببناء البيت و هو في البصرة، و لا بالافتراش و هو لم يبنِ البيت بعد، و أنه ما لم يدخل بغداد كيف يجب عليه بناء البيت؟

و معناه: أن هذا التكليف ترتيبي، لم يطلب المتأخر إلاّ بعد المتقدم، يعني أنه

١: ابتداءاً من ص ٢٨٠، فراجع.

طلب أن يكون فعل المتأخر بعد المتقدم، و هذا الطلب تحقق قبل تحقق المتقدم؛ لا أنه يطلبه بعد فعل المتقدم، و أن الطلب سيتحقق بعده.

فمعنى الأحاديث: أن اللّه لم يطلب معرفة الإمام و هو لم يعرف اللّه، أي حال عدم معرفته، أو الزكاة حال الشرك؛ بل طلبه بالترتيب؛ أي طلب الترتيب، ألا ترى أن اللّه سبحانه طلب الصلاة من المؤمنين مطلقاً، و مع ذلك يصح أن يقال: إن اللّه سبحانه أمر العباد بعد دخول الوقت بالطهارة، ثم الصلاة، ثم ندبهم إلى التعقيب.

و أن يقال: و من لم يتطهر من الحدث، فكيف تجب عليه الصلاة و هو محدث؟! نظير قوله[1]: فكيف تجب عليه معرفة الإمام و هو لايؤمن باللّه؟

و أن يقال: أترى أن اللّه عزوجل طلب من المحدثين الصلاة و هم محدثون؟! نظيرقوله[2]: أترى أنه طلب من المشركين زكاة أموالهم، و هم يشركون به؟!

و أن يقال: أول ما كلّفهم به بعد دخول الوقت الطهارة، فلمّا تطهروا تلاه بالصلاة، فلمّا صلّوا تلاه بالتعقيب، نظير ما ذكر في حديث الزنديق.

والحاصل: أنه حمل تلك الأخبار على الترتيب في تحقق الطلب، و ليس كذلك، بل المراد بيان ترتيب الإتيان بالمطلوب، و لذا قيّد في الحديث الأول والثاني بقوله: «و هو لايؤمن باللّه» و قوله: «و هم يشركون» الصريحين في الحالية، أي: لم يطلب منهم معرفة الإمام والزكاة في هاتين الحالتين، وهو كذلك، كما لم يطلب الصلاة والمرء محدث، أي: مع هذا القيد، فإنه لو كان مطلوباً والحال هذه لصح[3]؛ إذ ليست الصحة إلاّ موافقته المطلوب، و هذا ظاهر غاية الظهور.

١: في صحيح زرارة.

٢: في رواية علي بن ابراهيم القمي.

٣: في «هـ»، «ج»: يصح، بدل لصح. والمراد: أنه يصح في تلك الحال، أي تصح الصلاة حال كونه محدثاً، أو كافراً، ولكنه لايصح، فتأمل.

و أما الحديث الأخير: فلا دلالة له أصلاً.

و أما عن الثالث: فبأنه إنما يتم في حق الكافر الذي لم يسمع بمجيء النبي، و أن له شرائع و أحكاماً، و لم يخطر بباله، والحق في مثله عدم التكليف ببعض الأصول أيضاً.

والكلام في من سمع دعوة النبي ﷺ، و تصور إجمالاً أنه بيّن أحكاماً، و تكليف ذلك ليس تكليفاً بما لا يطاق، و إلاّ لكان تكليف العامي الذي سمع دعوة المجتهد، و تصور بالإجمال أنه يبين أحكاماً للمكلفين، تكليفاً بما لا يطاق.

و أما عن الرابع: فبأنّ إيجاب طلب العلم عن المسلم لا يقتضي عدمه على غيره، و كأنّ للتخصيص نكتة كما يأتي.

و أما عن الخامس: فبكفاية عمومات الغسل عن الأمر بغسلهم[1] كسائر التكاليف، بل لأجل ورود تلك العمومات لا حاجة إلى النقل لو أُمروا بالغُسل، مع أنه نُقل أمر قيس بالغسل حين أسلم، و قال أُسيد و سعد لمصعب و أسعد: كيف تصنعون إذا دخلتم هذا الأمر؟ قالا: نغتسل، و نشهد شهادة الحق[2]. و ذلك يشعر بكون ذلك معروفاً بينهم، متداولاً عندهم.

و أما عن السادس: فبأنّ اختصاص بعض الخطابات لا يدل على اختصاص البواقي، و ليس ذلك من مقام حمل المطلق والعام على المقيد والخاص أصلاً.

و لعل النكتة في التخصيص: أشرفية المؤمنين، أو لأجل[3] أنهم كانوا يطيعون الأوامر، و يتبعونها، و يتفحصون عنها، دون الكفار، مع أنه قد يخص الحكم الشامل للكفار أيضاً بالمؤمنين كقوله سبحانه:

١: كذا، والأنسب: عن أمرهم بالغسل.

٢: المغني والشرح الكبير ١: ٢٤٠، وفيه: وقد روي أنّ أُسيد بن حضير وسعد بن معاذ حين أرادا الإسلام سألا مصعب بن عمير وأسعد بن زرارة: ... .

٣: في «ح»: أولاً لأجل.

﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا﴾[1] .

ثم بما ذكرنا يظهر ما في بعض أجوبته عن احتجاجات المنتهى .

و أما ما ذكره جواباً عن الثاني من أنه مصادرة ، ففاسد جداً ، لأنّ بعد عموم الخطاب و وجود المقتضي يكفي عدم ثبوت المانع ، فعلى مدّعيه الإثبات ، و ادعاؤه كون شيء مانعاً من المصادرات .

و كذا ما ذكره في الجواب عن الثالث : من الحمل على المخالفين المقرين بالإسلام ، و أنه لاتصريح فيها بالكفار ، فإنهم يقولون بعد ذلك : ﴿و كنا نكذّب بيوم الدين﴾[2] و هذا تصريح بأنهم هم الكفار ، فإن المخالفين لايكذّبون بيوم الدين .

و أما ما ورد في تفسير الآية ـ فمع ضعفه ، و عدم انتهاضه حجة لذلك ، بل لايصلح للاحتجاج لو كانت من الأخبار الصحيحة أيضاً ؛ إذ لم تثبت حجية أخبار الآحاد في ما عدا التكاليف ، والمورد ليس منها ـ فيه : أنه يمكن أن يكون من البطون التي لاتمانع العمل بظواهرها ، و لاتزاحمه ، واللفظ ليس من الألفاظ المجملة المتشابهة أصلاً .

١ : النساء ٤ : ١٣٦ .

٢ : المدثر ٧٤ : ٤٦ .

عائدة (٣١)

في أصالة عدم تداخل الأسباب

صرّح جماعة من الأصحاب بأصالة عدم تداخل الأسباب، و بنوا عليها مسائل في كثير من الأبواب [١].

و أنكرها جمع من المتأخرين، و قالوا: إنها أصل غير أصيل [٢]، بل صرّح المحقق الخوانساري في شرح الدروس: بأنه كلام خالٍ عن التحصيل [٣].

و نحن نبيّن أولاً معنى ذلك الأصل، ثم نكشف عن ثبوته و عدمه بقولٍ فصل.

فنقول: معنى عدم تداخل الأسباب: عدم تداخلها من حيث هي أسباب، أو [٤] عدم تداخلها في السببية، بمعنى تواردها على مسبب واحد؛ والمقصود لازم

١: منهم العلامة في قواعد الأحكام ١: ٣، و تحرير الأحكام ١: ١٢، و إرشاد الأذهان ١: ٢٢١، و ابن فهد في الموجز (الرسائل العشر): ٥٤، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ١: ٨٧، والشهيد الثاني في روض الجنان: ١٨، والفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ١٢.

٢: منهم ابن سعيد في الجامع للشرائع: ٣٤، والشهيد في الدروس: ٢، والقواعد والفوائد ١: ٤٤و١٦٦، والمحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٨، والبحراني في الحدائق ٢: ١٩٧، والسيدبن طاووس في الأمان: ٣٤.

٣: مشارق الشموس: ٦١.

٤: في «ب»، «ج»: و.

المعنى، و هو عدم تداخل المسببات، يعني عدم مسببية أمر واحد بسببين مستقلين.

و لعل عدولهم عنه؛ للتنبيه على وجه الحكم؛ فإن عدم تداخل الأسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات.

ثم الأسباب على قسمين:

أحدهما: الأسباب الواقعية والعلل النفس الأمرية التي هي المؤثرات الحقيقية في وجود المسببات.

و ثانيهما: المعرفات والأمارات للعلل الواقعية الكاشفة عن وجود المؤثر، و منها الأسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناطاً للأحكام الشرعية، و رتب عليها ثبوت الأحكام، فإنها كاشفة عن المصالح الواقعية التي هي العلل الحقيقية.

فما كان من الأول: فلاشك أنّ التداخل فيه محال؛ لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، أعم من أن يُراد من الاجتماع اجتماعهما في إيجاد معلول واحد في الخارج فعلاً؛ لامتناع إيجاد الموجود لو كان كل منهما مؤثراً مستقلاً، و عدم العلية التامة لو كان التأثير منهما معاً.

أو يُراد اجتماع أمرين صالحين لإيجاد المعلول الواحد في الخارج و إن كان وجود المعلول الواحد مستنداً إلى واحد منهما؛ إذ لو اجتمعا في الخارج، فذلك المعلول الواحد الموجود إن كان مستنداً إلى أحدهما، تخلّف عن الآخر، و هو محال، و إن كان مستنداً إليهما، تخلّف عنهما، و هو أيضاً محال، فلا بد من تأثير كل منهما في معلول على حدة، فلابد من تعدده مطلقاً.

و على هذا، فلا يراد من الأسباب في قولهم: الأصل عدم تداخل الأسباب، هذا القسم منها؛ لأنّ الأصل إنما يستعمل في مكان جاز التخلّف عنه بدليل، بل يصرّحون بأن الأصل عدم التداخل، إلاّ فيما ثبت فيه التداخل.

و كذا لاكلام في جواز التداخل فيما كان من الثاني؛ إذ المعرّف علة للوجود الذهني، و معلولية موجود واحد ذهني لمتعدد جائزة، و لذا يستدل على مطلوب

واحد بأدلة كثيرة.

و يصح أن يستند وجود ذلك الموجود الذهني إلى كل منها، و لذا لايرتفع ذلك الموجود الذهني بظهور بطلان واحد من الأدلة، بل يكون باقياً بحاله بعينه كما كان.

فإن قيل: حصول المعرفة و وجود ذلك الموجود الذهني إن كان مستنداً إلى واحد، يلزم عدم كون الآخر معرّفاً، بل تخلّف المعلول عن العلة التامة؛ لأن كلاً منهما علة تامة للتعريف و إيجاد الموجود الذهني، و إن كان مستنداً إلى كل منهما، يلزم تعريف المعرَّف و إيجاد الموجود، و إن كان مستنداً إليهما، يلزم كون المعرِّف كليهما معاً، فلا تعدد في المعرِّف.

قلنا: فرق بين الموجود الخارجي والذهني، حيث إنه لايمكن صيرورة الشيئين في الخارج شيئاً واحداً، بخلاف الموجود الذهني، فإنه يصير ألف موجود ذهني موجوداً واحداً، بمعنى مطابقة موجود واحد في الذهن لألف موجود خارجي، فينتزع من كلٍ من ألف موجود صورة ذهنية كلها منطبقة على موجود ذهني واحد، كالسواد المنتزع من جميع أفراده.

و لذا ترى أنه يبطل دليل واحد مما استدل عليه بأدلة كثيرة، و لايبطل المدلول، بل هو بعينه باقٍ على ما كان.

فيستفاد من كلٍّ معرِّف موجود ذهني، و يتطابق جميع تلك الموجودات و تتحد في الذهن، و هذا هو المراد من اجتماع المعرفات على أمر واحد، و ظاهرٌ أنّ هذا أمر جائز، و لاكلام في ذلك الجواز.

و إنّما الكلام في أنّ الأصل فيه التداخل أو عدمه، و هذا الكلام أيضاً مختص بالأسباب الشرعية التي هي محط كلام الفقيه و مجرى الأصل دون غيرها.

فالمراد: أن الأصل في الأسباب الشرعية ـ و هي التي يلزم من وجودها وجود أمر شرعي، مقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم، و لايلزم من وجوده الوجود ـ هل هو التداخل أو لا؟

ثم اعلم أنّ الأسباب الشرعية بكثرتها على قسمين؛ لأنها إما نفس قول الشارع، من دون توقفه على حصول أمر آخر أصلاً، أو السبب أمر آخر رتب الشارع المسبب عليه.

والقسم الأول على نوعين؛ لأنّ أقوال الشارع المتعددة التي هي أسباب، إما لااختلاف فيها أصلاً، أو فيها اختلاف بحسب انضمام الأوصاف.

فالأول: نحو قوله لزيد: صُم يوماً، ثم يقول أيضاً: صم يوماً.

والثاني: على صنفين؛ لأن الأوصاف المنضمة إما أوصاف متناقضة يمتنع اجتماعها في شيء واحد شخصي، أو ليس كذلك.

فالأول: نحو: يجب صوم يوم، ثم قال: يستحب صوم يوم، أو: صم يوماً وجوباً، و صُم يوماً ندباً، بأن يكون الوصفان قيدين للفعل دون الأمر. و نحوه: صلّ ركعتين أداءاً، و صلّ ركعتين قضاءاً، بأن يكون الوصفان قيدين للركعتين.

والثاني: نحو قوله: صلّ ركعتين تحية للمسجد، و صلّ ركعتين للزيارة، أو اغتسل للتوبة أو اغتسل للزيارة و اغتسل للجنابة، سواء كان الأمران متفقين في الوجوب والاستحباب، أو مختلفين.

والقسم الثاني أيضاً على نوعين: لأنّ الشارع إما رتب المسبب على أمر واحد، ولكن حصل التعدد بفعل المكلف، نحو قوله: من وطأ حائضاً فليتصدق بدينار، فوطأ المكلّف مرتين، و نحو: من بال فليتوضأ، فبال مرتين.

أو رتبه على أمرين متغايرين نحو: من وطأ حائضاً فليتصدق بدينار، و من نظر إلى أجنبية فليتصدق بدينار، أو: من بال فليتوضأ، و من نام فليتوضأ، أو: من أجنب فليغتسل، و من مس ميتاً فليغتسل.

والظاهر: أنه لاخلاف في عدم تعدد المسببات فيما كان من النوع الأول من القسم الأول، والعرف أيضاً لايفهم منه إلاّ التأكيد.

و كذا لاينبغي الريب في التعدد فيما كان من الصنف الأول من النوع الثاني، سواء كان الوصفان المتناقضان وصفين للأمر، أو قيدين للفعل، الواجب

قصدهما في النية؛ لفهم العرف في الأول، و امتناع اجتماع النقيضين في شيء واحد في الثاني.

و إنما الكلام في سائر الأنواع والأقسام، فنقول: لاينبغي الريب في أن الأصل الأوّلي فيه التداخل، كما صرّح به والدي ـ طاب ثراه ـ في بحث الوضوء من كتاب لوامع الأحكام[١]، وذلك لأنه لولاه لتعدد المسبب، و هو خلاف الأصل[٢].

و أيضاً لايتعدد المسبب إلاّ بتعدد السبب الحقيقي؛ إذ لولاه لوجب تعدد المسبب قبل تعدد المعرِّف أيضاً، والأصل عدم حدوث سبب حقيقي آخر.

و من هذا تظهر أصالة التداخل أولاً ـ أيضاً ـ في السبب الذي لم يعلم أنه هل هو المؤثر الحقيقي والمقتضي بنفسه، أو معرِّف عن العلة الحقيقية و كاشف عن المؤثر الحقيقي؟

و ينكشف منه: أنّ الأصل الأولي في جميع الأسباب الشرعية التداخل إلاّ ما شذّ و ندر و إن جوّزنا كون بعضها مؤثرات حقيقية، و مقتضيات بأنفسها؛ إذ لايمكن العلم بالعلة الحقيقية غالباً.

فاختص الكلام بالأسباب الشرعية بالنسبة إلى الأصل الثانوي، بمعنى أنه هل يثبت من الأدلة أن الحكم فيها عدم التداخل حتى يثبت خلافه، أم لا؟

هذا تحقيق معنى ذلك الأصل و توضيحه موافقاً لما ذكره القوم.

و أقول: هاهنا تحقيق آخر، و هو أنه لاشك أن الأسباب الشرعية علل للأحكام المتعلقة بأفعال المكلف لا لنفس أفعاله، فوطء الحائض علة لوجوب التصدق، والبول علة لوجوب الوضوء، لا للتصدق والوضوء، و تعدد الأسباب الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها، لاقتضى تعلّق وجوبين بتصدق الدينار و

١ : لوامع الأحكام (مخطوط) في بحث نية الوضوء.

٢ : المراد به: أصل عدم وجوب صلاة أُخرى أو غسل آخر.

بالوضوء، والكلام إنما هو في وجوب تعدد التصدق والوضوء، لاتعدد وجوبه، و لاتلازم بينهما؛ لإمكان تعلق فردين من حكم بفعل واحد من جهتين متغايرتين، كوطء الأجنبية الحائض، و شرب الخمر أو الزنا في نهار رمضان، و وجوب قتل زيد المرتد القاتل لغيره عمداً، و هكذا.

و على هذا، فأصالة تداخل الأسباب على ما ذكروه و إن استلزم أصالة تداخلها بالمعنى الذي كلامنا فيه هنا، ولكن أصالة عدم تداخلها لو ثبتت لاتستلزم أصالة عدمه بالمعنى المراد، بل الأصل هو التداخل: أي عدم لزوم تعدد الفعل الصادر من المكلف بتعدد أسباب الحكم المتعلق به و إن قلنا باقتضاء الأسباب المتعددة لتعدد الحكم؛ لأنّ تعدده لا يوجب لزوم تعدد الفعل.

والحاصل: أن الكلام في وجوب تعدد الفعل، و هو غير تعدد المسبب الذي هو الحكم المتعلق به، إن كان عدم تعدد المسبب مستلزماً لعدم تعدد الفعل.

و منه يظهر أن إثبات أصالة عدم تداخل الأسباب ـ بالمعنى الذي ذكروه ـ لايكفي في إثبات أصالة لزوم تعدد الفعل الذي هو المطلوب.

نعم إثبات أصالة التداخل يكفي في إثبات أصالة عدم لزوم التعدد.

و لمّا عرفت أنّ الأصل الأولي التداخل بالمعنى الذي ذكروه، تعرف أنّ الأصل الأولي عدم لزوم التعدد، بل لولا أصالة التداخل بالمعنى المذكور أيضاً، لكان الأصل الأولي عدم لزوم التعدد، و هو ظاهر.

و ظهر من ذلك أيضاً: أنه على أيّ تقدير لايمكن الريب في أنّ الأصل الأولي التداخل، و عدم لزوم التعدد، و يختص محل الكلام بالأصل الثانوي.

و إلى هذا ينظر كلام بعض سادة مشايخنا، حيث قال: إن هذا الأصل بمعنى القاعدة المستفادة من أدلة الأسباب [١].

فالظاهر من جماعة من المتأخرين، منهم المحقق الخوانساري [٢]، و والدي

١: فوائد الأصول: ١٢١ فائدة ٣٧.

٢: مشارق الشموس: ٦١.

العلاّمة في اللوامع والمعتمد [١] ـ و إن اختار في كتبه الأُصولية غيره [٢] ـ عدم ثبوت هذا الأصل [٣].

و صرحت طائفة بثبوته، و قالوا: إن الأصل عدم التداخل، فلا يجزئ الفعل الواحد عن السبب المتعدد، إلاّ إذا ثبت التداخل بدليل من عقل أو نقل [٤].

حجة الأولين واضحة؛ فإن تاصيل الأصل الطارئ يتوقف على الدليل، فما لم يقم لايحكم بثبوته، بل يحكم بأصالة خلافه.

و يزيد الدليل [٥] في النوع الأول من القسم الثاني إذا كان هناك خطاب مطلق أو عام: أن مقتضى إطلاق قول الشارع: ترتب السبب الواحد على هذا الفعل، سواء كان الفعل واحداً أو متعدداً، فمقتضى إطلاق قوله: أن من وطأ حائضاً ـ مطلقاً سواء كان وطئاً واحداً أو متعدداً ـ يجب عليه تصدق دينار، و من بال مرة أو أكثر تجب عليه ماهية الوضوء.

و إلى هذا يشير قول من استدل على عدم تكرر الكفارة بتكرار الوطء، بأنّ الوطء يصدق على القليل والكثير.

حجة القائلين بثبوت هذا الأصل وجوه:

الأول: أن السببين إذا تعاقبا، فلا ريب في ثبوت المسبب بالسبب الأول، فإذا وجد الثاني، فإما يجب به شيء أو لا، والثاني باطل؛ لأنّ السببين متساويان

١: اللوامع: فصل في واجبات الوضوء، في النّية، معتمد الشيعة: الفرع العاشر من فروعات الوضوء.

٢: كما في تجريد الأصول: ٣٦.

٣: و اختاره من المتأخرين أيضاً الشهيد في الدروس: ٢، والقواعد والفوائد ١: ٤٤ و١٦٦، والمحقق السبزواري في ذخيرة المعاد: ٨، و كفاية الأحكام: ٧، والمحدّث البحراني في الحدائق ٢: ١٩٧.

٤: منهم العلاّمة في القواعد ١: ٣، والتحرير ١: ١٢، و ابن فهد في الموجز (الرسائل العشر): ٥٤، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ١: ٨٧، والشهيد الثاني في روض الجنان: ١٨، والفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ١٢.

٥: يريد من الدليل: حجة الأولين.

في دليل السببية والاقتضاء، فالحكم بثبوت المسبب بأحدهما دون الآخر تحكّم. و لأنه لو تقدم يثبت به المسبب قطعاً، فكذا لو تأخر؛ لأن ما دل على سببيته يتناول الصورتين من غير فرق، فتعين الأول، و هو ثبوته بالثاني.

و حينئذ، فإمّا أن يكون الثابت به عين ما يثبت بالأول أو غيره، والأول باطل؛ لأن المسبب يترتب على السبب فلا يكون متقدماً عليه، فوجب أن يكون الثابت به أمراً مغايراً للأول، فيتعدد المسبب بتعدد السبب، و هو المطلوب.

و بتقرير آخر: الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب؛ لعموم ما دل على سببيته، والثابت به غير الأول؛ لأنّ الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببيته تأخره عنه، فيكون مغايراً للمطلوب بالأول، و يلزمه التعدد.

وبتقرير ثالث: يجري في غير المتعاقبين أيضاً السببان إذا وجدا، فإمَّا لايثبت بهما مسبب، أو يثبت بهما مسبب واحد، أو مسببان.

الأول باطل؛ لأنه ترك للدليل المقتضي لسببيتهما بلا موجب، و هو فاسد.

و كذا الثاني؛ لأنّ المسبب الواحد إمّا مسبب لواحد منهما معيّن، أو غير معيّن، أو لهما معاً، والأول تحكّم بحت، و طرح دليل سببية الآخر بلا وجه، والثاني موجب لترك دليل سببية أحدهما لا على التعيين من غير جهة، والثالث لترك دليل سببية كل منهما والقول بسببية المركب، والكل مخالف للأصل، فبقي الثالث، و هو المطلوب.

أقول: يرد على هذا الدليل: أنّ إرادة المسبب المغاير للمسبب الأول عند تعدد الأسباب توجب استعمال ألفاظ المسببات في حقيقته و مجازه، أو في حقيقتيه في استعمال واحد، ضرورة إرادة الماهية أو مطلق الفرد ـ على اختلاف القولين ـ عند عدم تعددها، و ذلك غير جائز، فإذا قال الشارع: البول موجب للوضوء، والنوم موجب للوضوء، فالمراد بالوضوء عند انفراد كل من السببين إمّا الماهية أو مطلق الفرد، فلو أُريد منه عند اجتماعهما الفرد المغاير لما وجب بالأول، لكان لفظ الوضوء مستعملاً في معنيين، و هو غير جائز، مع أنه على القول

المشهور من وضع الألفاظ المطلقة للماهية، يكون عند التعدد مستعملاً في الفرد قطعاً، ضرورة عدم التعدد في الماهية، و هو مجاز معارض لتخصيص عموم السبب، والتخصيص إمّا مقدّم على المجاز كما هو المشهور أو مكافئ له، كما هو الحق، و على التقديرين لايعلم عموم ما دل على السببية بحيث يشمل المورد أيضاً، فلا رافع قطعياً لأصل التداخل الأولي.

هذا، مع أنه لو تم ذلك الدليل، لم يجر في مثل قوله: من بال فليتوضأ، و من نام فليتوضأ؛ لأنّ ورود الأوامر المتعددة على شيء واحد جائز، كورود أزيد من ألف أمر بالصلاة والزكاة و نحوهما، بل يكون مختصاً بما دل دليل السببية على تجدد المسبب و حدوثه بحدوث السبب، كقوله: البول يوجب الوضوء، والنوم يوجب الوضوء، و انتزاع هذا المعنى من الأول و كونه في قوته ـ لو سلّم ـ لايوجب الاتحاد في جميع الأحكام اللفظية أيضاً، مع أنه لو سلّمنا تعدد المسبب، فغايته تعدد الحكم الذي هو المسبب كالإيجاب، و قد عرفت أنّ بتعدده لايلزم لزوم تعدد الفعل، فغايته وجوب وضوء واحد لكل من البول والنوم ـ مثلاً ـ و أين هو من التعدد المطلوب؟.

الثاني: أن المتبادر اختصاص كل سبب بالمسبب، و هو مقتضٍ للتعدد، فإنّ المفهوم من قوله: «إذا تكلّمت في الصلاة ناسياً فاسجد سجدتي السهو» وجوب السجود لخصوص التكلم، و من قوله: «إذا شككت بين الأربع والخمس فاسجد» وجوب سجود آخر للشك غير الأول، و كذا نحو: «من تعمد الأكل في نهار رمضان فليكفّر، و من تعمد الجماع فليكفّر» فإن المتبادر منه وجوب كفارتين: كفارة للأكل، و كفارة أُخرى للوطء، من غير تفاوت في الأول بين وقوع السهو والشك في صلاة واحدة أو متعددة، و لا في الثاني بين وقوع الأكل والوطء في اليوم والأيام، مع تخلل الكفارة و بدونه، و لا بين هذه الأمثلة و نحوها من مواضع الخلاف و غيرها مما أجمعوا فيه على التعدد، أو الاتحاد، فإن المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف يعود إلى دلالة

اللفظ، فيكون المطلوب في الجميع متعدداً، إلاّ ما صرف عنه الدليل كما في أسباب الوضوء.

و من ثم ترى الفقهاء يعلّلون التداخل فيما يقولون به بإلغاء الخصوصية، أو وجود الظن المعتبر، و أما إذا انتفى الدليل على ذلك فيه، فإنهم لايرتابون في الاختصاص، أخذاً بظاهر اللفظ من غير معارض؛ و كفى بذلك شاهداً على التبادر، مع حكم الوجدان و شهادة العرف.

و إن شئت فاستوضح ذلك بمثل ما إذا قيل: إن جاءك زيد فأعطه درهماً، و إن سعى لك في حاجة فأعطه درهماً، فجاء و سعى في حاجة، فإنك لاتشك في أنه يستحق درهمين: درهماً لزيارته و درهماً لسعيه، و تجد الفرق بين ذلك و بين زيارته المجردة عن السعي، و سعيه المجرد عن الزيارة.

و كذا إن قيل: إن جاءك طبيب فأعطه ديناراً، و إن جاءك أديب فأعطه ديناراً، فأتى زيد و هو طبيب و أديب، فإنك تحكم بأنه يستحق دينارين، و يُفرّق بين مجيئه و مجيء طبيب غير أديب، و أديب غير طبيب.

و نحو ذلك سائر الأمثلة من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية، فإن المستفاد من جملتها اعتبار الأسباب، و استقلالها في اقتضاء المسببات من غير تداخل[1].

أقول: إن كان المراد أن المتبادر أن كل سبب يقتضي أن يختص مسببه به، بحيث تكون الخصوصية أيضاً داخلة في المسبب، بمعنى أن يكون قَصد أنه مسبب لذلك السبب، و أن الإتيان به لأجله جزء من المأمور به، و لازم ذلك تعدد المسبب عند تعدد السبب، فهو يرجع إلى الدليل الآتي، و يأتي ما فيه.

و إن كان المراد أن المتبادر هو التعدد عند تعدد السبب، و أن ذلك التعدد هو مقتضى دلالة اللفظ؛ ففيه ـ مضافاً إلى منع التبادر ـ أنّ هذا إنما يتمشى إذا كان

١: أنظر فوائد الأصول: ١٢٤ فائدة ٣٧.

هناك لفظ، مع أن الحكم قد يثبت بالإجماع أو غيره من الأدلة الغير اللفظية، بل الألفاظ الدالة على سببية الأسباب غير محصورة.

و دعوى: تبادر ذلك من كل لفظ، فاسدة جداً، ضرورة اختلاف الألفاظ فيما يُفهم منها و يتبادر، بل منها ما يمكن دعوى تبادر عدم التعدد منه، مثل ما إذا قال: إذا أمرك زيد بأمر فأت به، فقال زيد لك: صلّ غداً، ثم قال بعد ساعة: صلّ غداً، لايفهم منه إلاّ إرادة صلاة واحدة، فإثبات الأصل الكلي بذلك باطل قطعاً.

الثالث: ما مرّت الإشارة إليه من أن كل سبب يقتضي اختصاص مسببه به، بمعنى أن يؤتى بمسببه لأجل أنه مسبب من ذلك السبب، بل هو مقتضى وجوب الامتثال، فإن صدق الامتثال عرفاً بأن يقصد تعيين ما يأتي به، فإنه لايحصل امتثال الأمر بغسل الجنابة إلاّ مع قصد أنه غسل الجنابة؛ أي مسبب من الجنابة، فلو لم يقصدها أو قصد غيرها لم يعد ممتثلاً، و كذا غسل الجمعة، و مقتضى ذلك وجوب الإتيان بكل مسبب بقصد أنه مسبب من السبب الفلاني، فلازم ذلك أصالة عدم التداخل.

أقول: القدر المسلّم الذي يتوقف عليه صدق الامتثال: أنه يجب الإتيان بكل مأمور به بقصد أنه أُمر به، و أما إنه لأجل أنه أُمر به لذلك السبب أو هذا فلا، و هذا بعينه معنى القربة اللازمة في امتثال كل أمر.

ولو تعدّينا عن ذلك، نقول بلزوم قصد أنه مأمور به بذلك الأمر و هذا إلى آخر جميع الأوامر، و كيفما كان لايستلزم عدم التداخل لجواز قصد امتثال أوامر متعددة بفعل واحد إذا طابق جميعها.

و توضيح ذلك: أن للتداخل صوراً أربع: لأنه إما يكون بأن يقصد بالأمر الواحد امتثال الأوامر المتعددة، فيكون تداخلاً اختيارياً حاصلاً بالقصد والنية.

أو يقصد به البعض و يدخل فيه الباقي تبعاً، فيكون تداخلاً قهرياً حاصلاً

بغير إرادة و اختيار .

أو يقصد البعض و يسقط معه طلب غيره لحصول الغرض بفعله ، فيكون في قوة التداخل فيه .

أو لا يقصد شيئاً منها ، بل يأتي بصورة الفعل المشترك بين الجميع ، و يغني عن الكل ؛ لأنّ المقصود حصول أصل الفعل كيفما اتفق .

فلو وجب في صدق الامتثال قصد خصوص الأمر ، يلزم عدم التداخل بأحد المعاني الثلاثة الأخيرة ، و أمّا بالمعنى الأول فلا ؛ لتحقق قصد امتثال الجميع ، و توقف الامتثال على تعدد الفعل ممنوع .

بل نقول بمثل ذلك لو وجب قصد خصوص السبب أيضاً ، فيقصد بفعل واحد إيجاد مسبب هذا السبب و ذلك ، فيغتسل مثلاً غسلاً واحداً للجنابة والحيض والجمعة .

هذا ، مع أنّ جميع المسببات الواردة في الشريعة ليست من العبادات المتوقفة على قصد الامتثال والتعيين .

الرابع : ما ذكره بعض سادة مشايخنا في بعض فوائده ، من اتفاق الفقهاء ـ عدا من شذّ ـ عليه ، فإنهم قطعوا به ، و استندوا إليه في جميع أبواب الفقه ، و أرسلوه إرسال المسلّمات ، و سلكوا به سبيل المعلومات ، و لم يخرجوا عنه إلاّ بدليل واضح أو اعتبار لائح ، و ربما تركوا الظواهر بسببه ، و طرحوا النصوص لأجله ، كما صنعه جماعة في تداخل الأغسال و غيره ، و لم يعهد منهم طلب الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل ، فلو ذهب أحد إلى التداخل في شيء طالبوه بالدليل ، و ليس ذلك إلاّ لكونه من الأصول المسلمة والقواعد المعلومة ، و إلاّ لكان الأمر بعكس ما صنعوه و خلاف ما قرّروه ؛ لأنّ الأصل فيما دار بين الاتحاد و عدمه هو الاتحاد ، و ما يتفق لبعضهم من الاستناد إلى الأصل فيما قالوا فيه بالتداخل ، فالوجه فيه عدم ظهور التعدد في تلك الموارد ، و لا شك في أنّ

الأصل فيه هو الاتحاد[1].

أقول: قد أشرنا إلى أنّ الألفاظ المشتملة على الأسباب والمسببات مختلفة غاية الاختلاف، و ليست محصورة في نوع واحد.

فمنها: ما يظهر منه التعدد و عدم التداخل.

و منها: ما يفهم منه الاتحاد و عدم التعدد.

و منها: ما لايفهم منه شيء من الأمرين.

و مع ذلك، فالدليل الخارجي من الإجماع والنصوص في كثير من الموارد الجزئية على التداخل أو عدمه متحقق.

و على هذا، فإن أُريد اتفاق جماعة من الفقهاء أو جميعهم على عدم التداخل في بعض الموارد، و جعله أصلاً فيه، فهو كذلك، ولكن لايثبت منه أصالة عدمه مطلقاً، كما هو المطلوب؛ لجواز استنادها في تلك الموارد إلى دلالة لفظ أو دليل خارجي.

و إن أُريد اتفاقهم عليه مطلقاً، و جعله بنفسه أصلاً، فهو ممنوع جداً، بل إن هو إلاّ محل النزاع، و كلام الأكثر بل جميع القدماء خالٍ عن ذكر ذلك الأصل و إن عملوا بمقتضاه في بعض الموارد لإجماع أو دليل آخر.

و كفى بذلك شاهداً: ما ادعاه من ترك الظواهر، و طرح النصوص الدالة على التداخل في بعض الموارد، فإنه لو كان المعوّل فيه هو مجرد الأصل، لم يترك الظاهر والنص لأجله قطعاً؛ إذ الأصل لايعارض الظاهر فكيف النص.

و بالجملة: ما ذكره من اتفاقهم على ذلك الأصل من حيث هو، و كونه عندهم من القواعد المسلمة، ممنوع جداً.

الخامس: ما ذكره أيضاً، و هو: استقراء الشرعيات في أبواب العبادات والمعاملات.

١: هذا ما جاء في فوائدالأصول: ١٢٢ فائدة ٣٧.

قال رحمه اللّه: فإن المدار فيها من الطهارات إلى الديات على تعدد المسببات إذا تعددت أسبابها، عدا النزر القليل، المستند إلى ما جاء فيه من الدليل، على اختلافٍ في أكثره، و شكٍ في أغلبه، و إنك متى تجاوزت ذلك، و ارتقيت في الأسباب، وجدتها على ما وصفناه من غير شك و لا ارتياب.

و لذا ترى أن أسباب الصلاة والزكاة والصوم والحج والأيمان والنذور والديات والحدود و غيرها على كثرتها، كثيراً ما تجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت، و هي مع هذا متعددة متغايرة، كالصلاة المتوافقة من فائتة و حاضرة، والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل، الراتبة و غير الراتبة، الموافقة و غيرها، و كصلاة الفجر مع الطواف، والزلزلة مع الكسوف، والعيد مع الاستسقاء، و كذا أنواع الصيام من القضاء والكفارة و أفرادهما المتكثرة، و أقسام الزكاة، مثل زكاة المال والفطرة و أفرادهما الكثيرة، والديون المستقرة في الذمة بأسباب مختلفة، كالبيع والصلح والإجارة، و غير ذلك من صور اجتماع الأسباب مع توافق المسببات مما لايمكن حصره، فإن البناء في جميعها على التعدد، بحيث لايحتمل فيها التداخل، والاكتفاء بالواحد عن المتعدد، كصلاة واحدة عن ألف صلاة، و صوم يوم عن ألف يوم، أو دفع دينار بدلاً عن قنطار، ولو أن أحداً حاول ذلك، لكان مخالفاً لقانون الشريعة، خارجاً عن الدين والملة.

و لاندّعي أن الأسباب كلها بهذه المثابة؛ فانها تختلف جلاءاً أو خفاءاً، ولكن الفحص والاستقراء و تتبع الجزئيات التي لاتحصى يكشف عن استناد الأمر في ذلك كله على شيء جامع مطرد في الجميع، و ليس إلاّ أصل عدم التداخل.

و هذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية، و ذلك ليس من الظن والقياس في شيء[1].

١: فوائد الأصول: ١٢٢ فائدة ٣٧.

أقول: يرد عليه ـ بعد المعارضة بثبوت التداخل، و بنائهم عليه في كثير من الأبواب، بحيث يمكن دعوى مساواتها لما بني فيه على العدم، كأبواب الوضوء والغسل والتطهير من الأخباث، والنذور والأيمان، كمن حلف ألف مرة على فعل واحد، أو ترك أمر واحد، أو نذره، والحدود، كمن شرب قبل الحدّ مرات، أو قذف كذلك، أو زنى، فظاهر أنه لايفيد الاستقراء في مثل ذلك شيئاً ـ أنه على فرض التسليم لايكون ذلك إلاّ من باب إلحاق الشيء بالأعم الأغلب، و هو ليس إلاّ من الظن الغير ثابتة حجيته.

ألا ترى أنه بعد ثبوت أصل الطهارة الأولي للأشياء، لو حكم الشارع بنجاسة أكثر الأشياء، بحيث لم يبق محل للشك إلاّ قليل، لايحكم بنجاسته.

و بالجملة ليس ذلك ـ لو سلّمت الغلبة ـ إلاّ من الظنون التي لم تثبت حجيتها، و هذا ظاهر جداً.

السادس: ما ذكره أيضاً، و هو أن اختلاف المسببات إمّا أن يكون بالذات، كالصوم والصلاة، و صلاة الفجر والظهر؛ أو بالاعتبار، كصلاة الفجر أداءاً و قضاءاً.

والاختلاف في الثاني ليس إلاّ اختلاف النسبة والإضافة إلى السبب، فإن صلاة ركعتين بعد الفجر ممن عليه صبح فائتة، صالحة لها و للحاضرة، و إنما تختلف و تتعدد باعتبار نسبتها إلى دخول الوقت و خروجه، فإن أُضيفت إلى الأول كانت أداءاً و إلاّ قضاءاً، و مثل ذلك الاختلاف يتحقق في كل ما ينفى فيه التداخل؛ لأنّ المفروض فيه اختلاف الأسباب التي تختلف معها النسبة.

ثم إنه متى كان هذا الاختلاف في النسبة مقتضياً للتعدد في مورد واحد، كان مقتضياً له في غيره؛ لأنّ المعنى المقتضي للتعدد يتحقق في الجميع، قائم في الكل من غير فرق، فيكون الأصل تعدد المسببات بتعدد الأسباب، و لايلزم منه امتناع التداخل؛ لأنه إنما يلزم لو كان اختلاف النسبة سبباً تاماً للتعدد، و ليس كذلك، فإنه مقتض له، والتخلف عن المقتضي جائز مع وجود المانع، و هو

موجود في كل ما يثبت فيه التداخل، فإنا لانقول به إلاّ على تقدير وجوده.

و تحقيق ذلك: أنّ الأسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية، و اختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح، بمعنى: أنه ظاهر فيه، فإذا دل الدليل على التداخل، علم أن المصلحة في الجميع واحدة، و أن الإضافة غير مؤثرة [1].

أقول: هذا إنما يتم لو علم المعنى المقتضي للتعدّد فيما علم فيه التعدد، والعلم به ممنوع، و مجرّد اختلاف النسبة لايدل على أنه هو المقتضي، بل لعله شيء آخر لانعلمه، و ليس ذلك إلاّ من باب إثبات العلّية بالمناسبة، الذي هو من أضعف [2] أفراد القياس، هذا.

ثم إنه قد يستشهد لأصالة عدم التداخل: بفحوى الأخبار الواردة في تداخل بعض الأسباب، حيث تضمنت الجواز والإجزاء الظاهرين في الرخصة في الجمع، و أن الأصل فيها التعدد.

و في حديث زرارة في الأغسال: «إذا اجتمعت للّه عليك حقوق أجزأك عنها غسل واحد» [3].

قيل: و فيه تنبيه لطيف على أن ذلك مخصوص بالغسل، و إلاّ لقال: حق واحد، فإنه أعم و أعود، و أدخل في اللطف والامتنان و إرادة اليسر والتوسعة، فعلم أن سائر الحقوق ليست كذلك.

بل قيل: إن في ورود النقل بالتداخل شهادةً بأن المحتاج إلى التذكر هو التداخل [4].

أقول: لادلالة للجواز والإجزاء على ما رامه؛ إذ القائل بالتداخل لايريد

١: فوائد الأُصول: ١٢٣ فائدة ٣٧.

٢: في «هـ»، «ب»، ضعيف.

٣: الكافي ٣: ٤١/١، التهذيب ١: ١٠٧/٢٧٩ و ١٦٢/٤٦٣، الوسائل ٢: ٩٦٣ أبواب الأغسال المسنونة ب٣١ح١ وراجع أيضاً ٢: ٥٦٦ أبواب الحيض ب٢٣.

٤: فوائدالأُصول: ١٢٣ فائدة ٣٧.

زائداً عليهما، و يقول بجواز التعدد أيضاً، بل قد يقول بأفضليته في بعض الموارد، و لادلالة لهما على أنّ الأصل فيها التعدد أصلاً، بل يدلأّن على جواز التعدد أيضاً.

ألا ترى قولهعليه السلام: «يجزيك غسل ثوبك مرة»[1] فإنه لادلالة فيه على أصالة المرتين أصلاً، و هو ظاهر جداً.

و أما حديث زرارة، فلا تنبيه فيه أصلاً، فإن ما ذكره في وجه التنبيه إنما كان صحيحاً لو قلنا بتحقق التداخل في كل مورد، و نحن لانقول به، بل نقول: إن الأصل ذلك، و كم من مورد لم تتداخل فيها الأسباب في الشرعيات، فكيف جاز أن يقول: حق واحد؟!

و أما ورود النقل بالتداخل، فإنما هو لأجل سؤال الراوي، مع أنه خلط في النزاع؛ إذ لانزاع في حصول الامتثال بالتعدد، و لاخفاء لأحد فيه حتى يحتاج إلى السؤال، و إنما الخفاء في الواحد، فهو المحتاج إلى البيان، و أين ذلك من الأصل؟!

فوائد:

الأولى: إجزاء الواحد و أصالة التداخل إنما هو مع عدم مسبوقية السبب الثاني بالمسبب الأول، كما لو بال و نام قبل التوضّؤ للبول، و وطأ في الحيض مرة ثانية قبل التكفير للأول، و غسل يوم الجمعة للتوبة قبل غسله للجمعة، و هكذا.

و أما مع المسبوقية، فلاشك في أصالة عدم التداخل؛ إذ امتثال الأمر الثاني لايحصل إلاّ بذلك، و كذا تأثير السبب الثاني في السببية، و هذا ظاهر جداً، فلو

١: ورد مضمونه في التهذيب ١: ١٣٤٩/٤٢٤، و ص ٧٤٨/٢٥٨، الوسائل ٢: ١٠٢٩ أبواب النجاسات ب٢٢ح٢.

بال و توضأ ثم نام، يتوضأ ثانياً، و كذا لو وطأ و كفّر ثم وطأ، كفّر ثانياً.

و يظهر من كلام بعضهم في مسألة الوطء في الحيض: عدم التكرر مع المسبوقية أيضاً [١]، و هو فاسد.

الثانية: لاشك في تعدد المسببات بتعدد الأسباب مع اختلاف المسببات نوعاً، كقوله: من بال فليتوضأ، و من جامع فليغسّل.

نعم قد يكون اختلافهما بالجزئية و الكلية، نحو: من أفطر في نهار رمضان فليطعم ستين مسكيناً، و من أفطر في قضائه فليطعم عشرة مساكين.

و مثله قوله عليه السلام: «من وطأ في أول الحيض فليتصدق بدينار، و من وطأ في وسطه فليتصدق بنصف دينار، و من وطأ في آخره فليتصدق بربع دينار» [٢] فوطأ في الأزمنة الثلاثة، فهل تتداخل المسببات حينئذ أم لا؟ يحتمل الأمران، و الأظهر من ملاحظة فهم العرف هنا عدم التداخل.

الثالثة: هل تتوقف كفاية الواحد عن المتعدد فيما يلزم فيه القصد و النية على قصد المتعدد و نيته، أو على عدم قصد عدم التداخل و لو مع الغفلة عن البعض أو الذهول، أو يتداخل و لو قصد عدمه؟ الظاهر هو الثالث إذا قصد بالفعل امتثال أمر الشارع، إلاّ فيما ثبت فيه اشتراط قصد السبب أو وصف لايتحقق إلاّ بالقصد، فيتوقف التداخل حينئذٍ على قصد المتعدد.

أما الأول: فلعدم توقف صدور الفعل، و لاحصول الامتثال على قصد خصوص الأمر إذا قصد إطاعة الأمر و لو بأمر آخر، كما صرح به المحقق الخوانساري في بحث تداخل الأغسال من شرح الدروس [٣]، و بيّنّاه أيضاً في

١: السرائر ١: ١٤٤.

٢: ورد مضمونه في التهذيب ١: ١٦٤/ ٤٧١، والاستبصار ١: ١٣٤/ ٤٥٩، الوسائل ٢: ٥٧٤ ابواب الحيض ب٢٨ ح١.

٣: مشارق الشموس: ٦٣.

بحث نية الوضوء من كتاب مستند الشيعة [1].

و أما الثاني: فوجهه ظاهر، و ظهر من ذلك أنّ التداخل في الأغلب قهري.

الرابعة: ما ذكرناه من أصالة التداخل إنما هو الموافق للأصل، و إلاّ فقد توجد القرينة في نفس الخطاب أو من الخارج على لزوم التعدد، فيجب اتباعه حينئذ.

و من الأول ما مرت الإشارة إليه من قول الشارع: تجب ركعتان؛ ثم قوله: تستحب ركعتان؛ فإن المتبادر منهما بل مقتضى امتناع اجتماع الوصفين إرادة التعدد.

هذا إذا تعلق الوجوب و الاستحباب بنفس الفعل مطلقاً، أمَّا لو لم يكن كذلك فلا، نحو: يجب على المصلي كونه مع الوضوء، و يستحب لقارئ القرآن كونه مع الوضوء، فإنه لا دلالة لهما على تعدد الوضوء.

و كذا إذا قال: يجب الوضوء للصلاة، و يستحب لقراءة القرآن، أو من أراد الصلاة يجب عليه التوضّؤ، و من أراد التلاوة يستحب له التوضّؤ، فإنه لمّا كانا شاملين لصورة اجتماع الإرادتين أيضاً، و لا يمكن إرادة وجوب الماهية و استحبابها حينئذ لامتناع اجتماعهما، فإما يخصص أحدهما بصورة عدم الاجتماع، أو يراد من أحدهما الفرد المغاير لما يأتي به للأول، و لا ترجيح، فيرجع إلى أصالة عدم التعدد، مع أن الترجيح للأول متعين؛ لاستلزام الثاني استعمال اللفظ في الحقيقة و المجاز، و هو غير جائز.

[1]: مستند الشيعة ۱: ۸۰.

عائدة (٣٢)
في الشبهة المحصورة و الدوران بين الأقل و الأكثر

قد ذكرنا في كتبنا الأصولية كـ «المناهج» و «شرح تجريد الأصول» و غيرهما[1] : أنه إذا تردد المكلف به بين أُمور معلومة محصورة، ولا حرج في فعل الجميع، فالعمل على أصل الاشتغال إن لم يكن بين هذه الأمور قدر مشترك؛ و على أصل البراءة إن كان.

و السرّ: أن سبب العمل بأصل الاشتغال إذا كان المكلّف به مردداً بين الأمرين مثلاً، إنما هو استصحاب عدم الامتثال، و عدم الإتيان بالمأمور به، الخاليين عن المزيل مالم يعمل بالجميع.

و عدم معارض لهما؛ إذ لايتصور له معارض، سوى أصالة عدم وجوب الآخر مثلاً بعد الإتيان بواحد، و هذا الأصل غير ممكن الجريان؛ لأنه لو جرى لاستلزم وجوب الأول، و الأصل جار فيه أيضاً، و هو أيضاً مستلزم لوجوب الآخر، فإجراء الأصل في كل واحد يستلزم عدم إجرائه في الآخر، و مثل ذلك باطل.

١ : مناهج الاحكام: ٢٤١ و٢٤٢ منهاج: في أصل الاشتغال.

بخلاف ما إذا كان بينهما قدر مشترك، فإنه لمّا كان الاشتغال به معلوماً غير جارٍ فيه الأصل، يبقى أصل عدم الاشتغال بالزائد خالياً عن المعارض، فيتعارض الاستصحابان المذكوران [١]؛ لأن مرجع أصل العدم أيضاً إلى استصحاب حال العقل، فالتعارض بين الاستصحابين.

و **الحاصل**: أنّ في صورة وجود القدر المشترك يمكن استصحاب عدم وجوب الزوائد، فيعارض ذلك استصحاب عدم الامتثال المثبت لوجوبه، بخلاف صورة عدمه؛ لعدم إمكان استصحاب عدم وجوب كل من الأمرين، لمعارضته مع استصحاب عدم وجوب الآخر.

ثم بذلك يظهر: أنه لا فرق في عدم إمكان إجراء أصل الاشتغال بين ما كان القدر المشترك من الأجزاء، كالسورة لو تردد أنّ الصلاة هل هي مركبة من السورة أيضاً أم لا، أو من اللوازم، كما إذا أمر بشيء و شك في أنّ المراد به هل هو الإيجاع أو الضرب، فإن وجوب الإيجاع يقيني حينئذ؛ لأنه لازم الضرب أيضاً، فاللازم حينئذ يكون واجباً قطعاً، فيبقى عدم وجوب ملزومه الأعم خالياً عن المعارض.

نعم يشترط أن يكون ثبوت الوجوب للقدر المشترك بهذا الأمر، أما لو كان ثابتاً بغيره فلا يفيد و يجري أصل الاشتغال؛ لإمكان إجراء أصالة عدم وجوبه بذلك الأمر.

و كذا ظهر مما مرّ جريان أصل البراءة فيما إذا تردد الأمر بين وجوب المطلق أو الفرد، مع عدم وجود لفظ مطلق، كما سيأتي بيانه في العائدة المذكورة لبيان الماهيّة، و معنى تعلق الطلب بها.

١: في «ب»: فيعارض الاستصحابين المذكورين.

عائدة (٣٣)

في معنى قوله «ع»: على اليد ما أخذت حتى تؤدّي

قد اشتهر في كتب الفقهاء الاستدلال بحديث «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»[1] على ضمان ما أخذ من مال الغير بالمثل أو القيمة بعد تلفه[2]، و على وجوب أدائه بعينه مع بقائه.

فلا بد من النظر فيه أنه يتم أو لا، و النظر إما في حجيته أو دلالته.

و الأولى و إن لم يمكن إثباتها من حيث السند، لكون الرواية ضعيفة بالإرسال، فإنها مروية عن النبي ﷺ مرسلاً، إلاّ أنّ اشتهارها بين الأصحاب، و تداولها في كتبهم، و تلقّيهم لها بالقبول، و استدلالهم بها في موارد عديدة، يجبر ضعفها، و يكفي عن مُؤنة البحث عن سندها.

و أما الثانية، فنقول: إنّ ظاهر هذا الكلام ـ على الطريق المتعارف في

١: سنن ابي داود ٣: ٢٩٦/ ٣٥٦١، سنن ابن ماجة ٢: ٨٠٢/ ٢٤٠٠، مسند احمد ٥: ٨و ١٣، سنن البيهقي ٦: ٩٥. و استدل به الشيخ في الخلاف ٢: ١٠١ من كتاب الغصب المسالة: ٢٠ق، و ابن إدريس في السرائر ٢: ٤٨١، و فخر المحققين في الإيضاح ٢: ١٦٧، والمقداد في التنقيح ٢: ٢٤٩، و السيد علي في رياض المسائل ٢: ٣٠١.

٢: في «هـ»: بقدر تلفه.

المحاورات ـ أن يقدّر« ثابت» أو «كائن» أو نحوهما من أفعال العموم، على أن يكون خبراً مقدّماً للموصول، أو جعله مبتدأ مؤخراً، و تكون الجملة خبرية: أي ما أخذت اليد ثابت عليها كائن فيها، ككون الأعيان على محالّها، نحو: زيد كائن على السطح.

و لكن لاشك أنّ المطلوب ليس إخباراً، و أنّ المراد باليد ليس نفسها، و لابما أخذت عينه، بل المراد باليد هو ذو اليد من باب تسمية الكل باسم جزئه، بل أظهر أجزائه و أدخلها في المقام، حيث إنّ الأخذ يكون باليد، كتسمية الجاسوس بالعين، و الترجمان باللسان.

و المراد بالموصول واحد من متعلقاته، كردّه أو حفظه أو ضمانه أو نحوها.

و المراد بالجملة إنشاء الحكم الشرعي أو الوضعي، فلا بد في الكلام من تجوّز في اليد، و تقديرين، أحدهما: تقدير متعلق الظرف. و الثاني: تقدير مضاف الموصول.

فإن جُعل المضاف من الأمور الوضعية كـ« ضمان» و نحوه، يكفي تقدير «الثبوت » في الأول، فيكون المعنى: ضمان ما أخذت اليد ثابت على ذي اليد.

و إن جُعل غيره نحو: «الرد» أو «الحفظ» فلمّا لم يكن لثبوت الحفظ أو الرد على ذي اليد معنى محصلاً، فلا بد إما من جعل متعلق الظرف الوجوب، ليكون المعنى: واجب على ذي اليد ردّ ما أخذت أو حفظه، أو تقدير مضاف آخر للمضاف [١]، ليكون المعنى: ثابت على ذي اليد وجوب ردّ ما أخذت أو حفظه، أو غير هما مما لاتنتقل أذهاننا إليه الحال.

و إذا عرفت ذلك، نقول: الاستدلال بالحديث على ضمان المثل أو القيمة بعد التلف إنما هو على فرض تقدير الضمان الشامل لرد العين مع البقاء، و المثل أو القيمة مع التلف، و لادليل على تعيينه أصلاً.

١: في «هـ»، «ج»، «ح» زيادة: إليه.

فإن قيل: استدلال الفقهاء و احتجاجهم على الضمان خلفاً بعد سلف و فهمهم ذلك دليلٌ على أنه كان لهم قرينة على تقديره و إن خفيت علينا.

قلنا: مع أنه لم يعلم ذلك من جميع الفقهاء، و لا أكثرهم و إن علم من كثير منهم، و ليس ذلك من الأحكام الشرعية التي يحكم فيها بالاتفاق بضميمة الحدس و الوجدان، و لايصلح عمل جماعة دليلاً لشيء؛لايدل على أنه لقرينة تقدير الضمان، بل لعله لاجتهادهم تقدير جميع المحتملات عند عدم تعيّن المقدّر، أو لمظنة شيوع تقديره، أو لدليل اجتهادي آخر.

فإن قيل: المتبادر من هذا التركيب إثبات الضمان.

قلنا: ممنوع جداً، و لو رجعت إلى أمثال هذا التركيب التي ليس الذهن فيها مسبوقاً بالشبهة، تعلم عدم التبادر، مع أنه على فرض التسليم لايفيد، لأصالة تأخر حدوث التبادر، حيث إن ذلك ليس من مقتضى الوضع اللغوي لهذا التركيب.

فإن قيل: ليس هنا شيء آخر يصلح أن تكون غايته الأداء إلاّ الضمان؛ لعدم إمكان غيره عند التلف، فيجب تقدير الضمان، الذي يمكن ثبوته في صورتي بقاء العين و تلفها، فمع البقاء يؤدي العين، و مع التلف المثل أو القيمة.

قلنا: أداء المثل أو القيمة ليس أداء ما أخذت، بل أداء شيء آخر، فلا يكون «حتى تؤدي» غاية للضمان في صورة التلف أيضاً، فإن مقتضى تقدير المفعول أن يكون مفعول «تؤدي» أو نائب فاعله على تقدير كونه بصيغة المجهول، ما يرجع إلى الموصول، أي ما أخذت، و معنى أداء ما أخذت: أداء عينه، دون المثل أو القيمة، بل إطلاق الأداء على الغير غير صحيح، فلا يتحقق أداؤه في صورة التلف أصلاً.

و على هذا تكون الرواية لبيان حكم صورة البقاء، لايعلم منها حكم صورة التلف. و لايلزم أن يستفاد من كل حديث حكم جميع صور الواقعة، و لمّا لم يكن لتقدير الرّد أو الأداء معنىً سلساً، إذ ليس قولك: يجب أداء ما أخذ، أو رده

حتى تؤدي أو ردّه» بسلس، فالأظهر تقدير الحفظ من الضياع و التلف أو نحوه.

و على فرض عدم تعيّن تقدير ما أخذت للمفعول، فلاشك في إجماله، و معه فالحكم بتقدير الضمان غير موجه قطعاً.

فلا دلالة في الرواية على ثبوت ضمان المثل أو القيمة؛ بل في دلالته على وجوب أداء العين مع البقاء نظر؛ لأنّ الاستدلال له بها إما لأجل تقدير الأداء و الرد، و هو غير معلوم، لجواز تقدير الحفظ و نحوه، فيكون معنى الحديث: يجب على ذي اليد حفظ ما أخذت إلى زمان أدائه.

أو لأجل قوله: «حتى تؤدي» و لا دلالة له أيضاً؛ لأنّ وجوب الحفظ مثلاً إلى زمان الأداء لايدل على وجوب الأداء، كما إذا قال الشارع: عليك بقصر الصلاة في السفر حتى تدخل الوطن، فإنه لايدل على وجوب دخول الوطن أصلاً.

و منه يظهر عدم تمامية الاحتجاج بها على وجوب ردّ العين أيضاً و إن كان ذلك ثابتاً بأدلة أُخرى.

مع أنّ في الرواية إجمالاً من وجهين آخرين، يشكل التمسك بها في بعض الموارد التي تمسكوا بها على فرض تعين تقدير الردّ أو الضمان:

أحدهما: باعتبار الأخذ، فإنهم يتمسكون بها في كل موضع حصل فيه التصرف في مال الغير و لو لم يصدق عليه الأخذ أيضاً، و إثباته من الرواية مشكل.

و ثانيهما: باعتبار المؤدى إليه، الذي يجب تقديره أيضاً، فهل هو المالك، أو من ناب منابه من الوكيل و المولى، أو من أُخذ منه، و لو كان غاصباً؟ و يشكل من هذه الجهة أيضاً التمسك بها في بعض الموارد، و التمسك في جميع الموارد باللّه الواحد.

عائدة (٣٤)

في بيان معنى البدعة و التشريع و حرمتهما

ترى الفقهاء كثيراً مّا يحكمون في بعض الأفعال أنه بدعة و تشريع، و لأجل ذلك يحرِّمونه.

و لابد في تحقيق ذلك من بيان البدعة و التشريع و بيان حرمتهما.

فنقول و بالله التوفيق: إنه لاشك في حرمة البدعة في الدين، و إدخال ما ليس من الشرع فيه، و عليه إجماع الأمّة، بل هو ضروريّ الدين و الملّة.

روى ثقة الإسلام في جامعه الكافي عن النبيﷺ أنه قال: «كل بدعة ضلالة، و كل ضلالة في النار» [1].

و روى فيه أيضاً، عن أمير المومنينعليه السلام، أنه قال: «إنما بدءُ وقوع الفتن أهواء تُتّبع، و أحكام تُبتدع، يخالف فيها كتاب الله، يتولى فيها رجال رجالاً» [2] الحديث.

و فيه ايضاً، عن النبيﷺ: «إذا ظهرت البدع في أُمتي فليظهر العالم علمه،

١: الكافي ١: ٥٦/١٢، الفقيه ٣: ١٧٦٨/٣٧٤، الوسائل ١١: ٥١١ أبواب الأمر والنهي ومايناسبها ب٤٠ح١.

٢: الكافي ١: ٥٤/١ نهج البلاغة: ٨٨١ خطبة ٥٠.

فمن لم يفعل فعليه لعنة اللّه»[١].

و فيه أيضاً: «من أتى ذا بدعة فعظّمه، فإنما يسعى في هدم الإسلام»[٢].

و فيه أيضاً، عنه ﷺ: «إذا رأيتم أهل البدع و الريب من بعدي، فأظهروا البراءة منهم»[٣] الحديث.

و فيه أيضاً، عنه ﷺ: «أبى اللّه لصاحب البدعة بالتوبة» قيل: يا رسول اللّه، و كيف ذلك؟ قال: «إنه قد أُشرب قلبه من حبّها»[٤].

و فيه أيضاً: أنه قيل للكاظم عليه السلام: بما أُوحّد اللّه؟ قال: «لاتكوننّ مبتدعاً، من نظر برأيه هلك، و من ترك أهل بيت نبيه ضلّ، و من ترك كتاب اللّه و قول نبيه كفر»[٥].

و المهم تحقيق معنى «**البدعة**» و مصداقها.

فإني أراه مشتبهاً على كثيرٍ من الأعلام، فإنهم يقولون: إن الفعل الفلاني لم يثبت من الشرع، فلو فعل لا بقصد العبادة و الثبوت من الشارع و إطاعته، فهو لغو لاثواب عليه و لا عقاب، و إن فعله أحد بقصد العبادة و الإطاعة و باعتقاد ذلك، يكون حراماً موجباً للعقاب؛ لأنه يكون بدعة و تشريعاً.

و مقتضى ذلك: أنّ البدعة هي كل فعل يُفعل بقصد العبادة و المشروعية و إطاعة الشارع مع عدم ثبوته من الشرع.

و لامعنى محصل لذلك؛ لأنّ ذلك الفاعل بهذا القصد إما له دليل على مشروعية هذا الفعل و كونه عبادة و الإتيان به طاعة، أم لا.

١: الكافي ١: ٢/٥٤، المحاسن: ١٧٦/٢٣، الوسائل ١١: ٥١٠ أبواب الأمر والنهي ومايناسبها ب٤٠ ح١.

٢: الكافي ١: ٣/٥٤، عقاب الأعمال: ٦/٣٠٧، الفقيه ٣: ١٧٧١/٣٧٥، الوسائل ١١: ٥١١ أبواب الأمر والنهي ومايناسبها ب٤٠ ح٧.

٣: الكافي ٢: ٤/٣٧٥.

٤: الكافي ١: ٤/٥٤.

٥: الكافي ١: ١٠/٥٦.

فعلى الأول فلابحث عليه إجماعاً بل ضرورة، و لاعقاب و إن لم يثبت هذا الدليل عند غيره؛ لأنّ كلاً مكلف بما أدّى إليه نظره، و من هذا القبيل اجتهادات جميع المجتهدين، مع أنهم يؤجرون عليه و يثابون.

و على الثاني: فلا معنى لقصد العبادة و الطاعة؛ إذ القصد ليس أمراً اختيارياً، و الاختياري هو الإخطار بالبال و التصور، و مجرّد ذلك بدون التصديق بذلك لايثمر ثمراً، بل يكون معتقداً لعدم شرعيته، فكيف يمكن اعتقاد الشرعية؟! مع أنه مع عدم اعتقاد الشرعية و عدم التصديق به لم يكن مجرّد تصوّر ذلك و إخطاره بالبال محرّماً.

و بالجملة: الفعل الذي لم يدل دليل فاعله إلى شرعيته إما يفعله من غير اعتقاد شرعيته، فلا دليل على حرمته و لو تصور أو خطر بباله الشرعية، أو يفعله باعتقادها، و لايمكن أن يكون ذلك إلاّ بدليل.

و ببعض ذلك صرّح المحقق «الخوانساري» في شرحه على «الروضة البهية» في مسألة استيعاب جميع الرأس بالمسح، حيث قال في الأصل (نعم يكره الاستيعاب، إلاّ أن يعتقد شرعيته) قال: أي وجوبه أو استحبابه، فيحرم فعله بهذه النية، لحرمة كل عبادة لم تكن متلقّاة من الشارع، أو يحرم ذلك الاعتقاد، و فيهما تأمل.

أما في الثاني: فلأنّ الاعتقاد لابد أن يكون ناشئاً من اجتهادٍ أو تقليد، و إذا كان كذلك فلا وجه لحرمته، غاية الأمر أن يكون خطأ، و لا إثم على الخطأ عندهم، إلاّ أن يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات.

و فيه ـ مع أنه ليس كذلك ـ أنه يلزم حينئذٍ الحكم بكفر معتقده، لا بتأثيمه فقط، مع أنّ الظاهر أنه لايقول به أحد.

و أما في الأول: فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقّاة، مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد أو تقليد إن فسد الاعتقاد، إلاّ أن يعلم خلافه ضرورة من الدين، و إلاّ لأشكل الحكم في كثير من الاجتهادات.

و يمكن أن يقال: إن اعتقاد شرعية امتثال [١] هذه الأمور إن كان بناؤه على فساد أصل الدين، والابتناء على الطريقة الفاسدة فيه، كما إذا اعتقدها العامة، فكما يحرم عليه ما اعتقده من أصل الدين، لظهور تقصيره فيه، فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع و فعله أيضاً، فتقصيره في الأصل.

و إن كان مع صحة أصل الدين، كما إذا اعتقدها الإمامي، فهي من ظهور الفساد على طريقته، بحيث لايعتقدها إلاّ من قصّر حق التقصير في التأمل و الاجتهاد، و إذا كان كذلك، فلا بد في الحكم بحرمة اعتقادها، و فعلها عبادة.

و حكمهم بعدم الإثم على الخطأ إنما هو إذا لم يكن بهذه المرتبة بالفساد، و هذا تجويز لحكمهم بالحرمة، و دفع للإشكال عنهم.

و أما مستندهم فيه: فيمكن أن يكون ما ورد من الأخبار في باب البدع [٢]، و أن «كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار» [٣] إذ الظاهر شمول البدعة لاعتقاد شرعية مثل هذه الأمور، و كذا فعلها عبادة، سواء كان مع فساد أصل الدين أو بدونه، فتأمل [٤]. انتهى كلامه رفع قدره و مقامه.

أقول: تقرير ما ذكره في التوجيه: أنه إذا اعتقد الشرعية يعلم أنه قصّر في السعي و الاجتهاد، و إلاّ لما خفي عنه، لوضوح المأخذ؛ و إذا كان مقصراً، يكون اعتقاده و عمله محرّماً. و لذا تراهم يذكرون ذلك في مقام لا دليل على الشرعية مطلقاً و لاخلاف، و أما ما كان فيه دليل و لو كان ضعيفاً في نظر الآخر، أو خلاف لايقولون بمثل ذلك.

و فيه بعد الإغماض عن منع اختصاص ذلك بما علم فيه التقصير، فإنّ منهم

١: في «ب»: امثال.
٢: الكافي ١: ٥٤، ٥٦، و ٢: ٣٧٥.
٣: الكافي ١: ١٢/٥٦.
٤: شرح الروضة البهيّة: ٣٣، الروضة البهية ١ :٢٨ في الهامش.

من ذكره في غسل الوجه في الوضوء مرتين [١]، و في ذكر تكبير الركوع و السجود في حال الهوي [٢]، مع أنّ فيهما خلافاً و عليهما دليلاً. أولاً: أنه لاشك أن الاعتقاد ليس بأمر اختياري، و له مراتب مختلفة في الضعف و الشدة، فإن بملاحظة دليل من دون فحص يحصل نوع اعتقاد، ثم إذا فحص ـ و لو لم يكن غاية ما يمكن ـ يزيد الاعتقاد، و إذا فحص غايته يصير أشد، و ليس شيء منها بالاختيار.

فمن قصّر في السعي و اعتقد شيئاً بقليل فحص يكون هو نتيجة فحصه، فلا معنى لحرمة هذا الاعتقاد.

نعم يمكن أن يقال: إنه مؤاخذ في الاقتصار على الفحص، و هو أمر آخر غير الاعتقاد.

بل لاوجه لحرمة الفعل أيضاً؛ إذ لاحرمة في الفعل نفسه من حيث هو، و لذا لايحرم مع عدم اعتقاد الشرعية، و لا مع عدم اعتقادها الحاصل بالفحص، و لا في هذا الاعتقاد؛ لأنه أمر لازم حاصل من ملاحظة الدليل، فلمَ يكون حراماً؟ [٣] مع أنه لايقارن الفعل حينئذ من الاعتقاد أزيد مما اقتضاه فحصه و سعيه؟

نعم قد يعرض للفعل جهة محرّمة لولا ثبوت الشرعية من غير جهة الاعتقاد، و هو أمر آخر، فيحرم الفعل سواء اعتقد الشرعية أم لا، كقول: «آمين» في الصلاة إن لم يكن دعاءاً، و كالتكلّم بالفارسية في القنوت، حيث إن الأصل حرمة التكلّم في الصلاة بغير ما ثبت جوازه، بخلاف ما إذا لم يكن الفعل في نفسه كذلك، كترك قراءة الشعر في الصوم، فإنه لايحرم مع عدم اعتقاد الشرعية قطعاً، فكذا لو اعتقده نوع اعتقاد و لو لأجل ذلك الاعتقاد.

١: كالمحقق في الشرائع ١: ٢٣، والمحقق الكركي في جامع المقاصد ١: ٢٣١، والميرزا القمي في غنائم الأيام: ٢٧.

٢: أُنظر الجواهر ١٠: ١٠٤.

٣: في «ب»، «ج»: فلم يكن جميعها حراماً.

و ثانياً: أن المكلف إما يلتفت إلى أنه مقصّر، و يخطر ذلك بباله، أولا، فعلى الأول: لايحصل له الاعتقاد. و على الثاني: لاوجه للحرمة.

فإن قيل: الفعل في نفسه و إن لم يكن حراماً، و لا ذلك الاعتقاد، و لا الفعل المقارن لهذا الاعتقاد؛ و لكن يحرم الفعل لأجل هذا الاعتقاد، حيث إن منشأ الاعتقاد ليس دليلاً شرعياً، فجعله دليلاً و الإتيان بالفعل لأجله محرّم.

قلت: إن أردت بجعله دليلاً، التلفظ بأنه دليل، فهو ليس بأمر محرَّم، و إن أردت اعتقاد كونه دليلاً، فحصول الأزيد مما يقتضيه هذا الدليل محال، كما أن تخلّف ما يقتضيه أيضاً كذلك.

فإن قلت: يدخل حينئذ في التشريع و البدعة.

قلنا: لا نسلّم، و من أين علم صدق البدعة المحرّمة على مثل ذلك؟ مع أنه لايزيد اعتقاده عمّا يقتضيه دليله.

فإنه إذا أتى أحد بالقنوت في الركعة الأولى، لا من جهة قول الشارع بخصوصه، بل من جهة كونه دعاءاً، و جواز الدعاء في الصلاة مطلقاً، يكون جائزاً قطعاً. و كذا إذا أتى به لأجل حديث دلّ عليه، و لم يجد له معارضاً مقاوماً بزعمه بعد الفحص.

و لو وجد حديثاً، و احتمل له معارضاً و لم يفحص عنه، فإنه لايقنت في الأولى حينئذ إلاّ باعتقاد وروده من الشرع وروداً مجوزاً له المعارض، و محتملاً عنده عدم تماميته، فَلِمَ يكون ذلك حراماً؟ و سببية [1] هذا الحديث لايمكن أن تكون تامة عنده قطعاً.

هذا كله، مع أنّ الأنظار متفاوتة جداّ، فحكم المجتهد بان كل من أفتى بذلك مع اعتقاد شرعيته فهو مقصّر لا وجه له؛ إذ قد يكون المآخذ و اضحاً عند واحد، خفياً عند آخر، بل كثيراً مّا ترى المسألة مجمعاً عليها، بل ضرورية عند واحد، و

١: في «ج»، «ح»: مسببية.

على خلاف ذلك عند آخر.

و **التحقيق**: أنّ كل فعل لم يثبت من الشرع لايمكن الإتيان به باعتقاد أنه من الشرع، ولكن يمكن فعله بإزاء أنه من الشرع، أو جعله شرعاً للغير، و هو تشريع و إدخال في الدين و إن لم يعتقده المتشرع، و هذه هي «البدعة».

و لذا تطلق «البدعة» على ما ابتدعه خلفاء الجور، كالأذان الثالث يوم الجمعة، و غسل الرجلين، و تثليث غسل الوجه في الوضوء، و صلاة الضحى، و الجماعة في النوافل، و نحو ذلك، مع أنهم ما كانوا يعتقدون ثبوته من الشارع، و إنما أدخلوه في الدين إدخالاً، بل و إن اعتقدوه أيضاً.

و بالجملة: المناط في الابتداع و التشريع و الإدخال في الدين: وضع شيء شرعاً للغير، و جعله من أحكام الشارع له لا لنفسه؛ لأنه غير ممكن.

فالبدعة فعل قرّره غير الشارع شرعاً لغيره من غيز دليل شرعي، و لاشك في كون ذلك «بدعة» كما ترى إطلاقها عليه في جميع ما ابتدعه العامة، مع أنه تدليس و إغراء و كذب و افتراء، فيكون محرّماً قطعاً.

و أما ما لم يكن كذلك، فإطلاق البدعة عليه غير معلوم، و لم يثبت كونه بدعة و تشريعاً.

قال «الصدوق» ـ رحمه اللّه ـ في من لايحضره الفقيه، في باب حد الوضوء: و الوضوء مرة مرة، و من توضأ مرتين لم يؤجر، و من توضأ ثلاثاً فقد أُبدع [1]. انتهى.

ففرّق بين ما لم يثبت من الشرع و بين البدعة، و جعل المرتين مما لم يثبت من الشرع، و لذا نفى الأجر عنهما.

بل صرّح في موضعٍ آخر من أبواب الوضوء: أنّ من توضأ مرتين مرتين، فقد تعدّى حدود اللّه، و قال: ﴿و من يتعدّ حدود اللّه فقد ظلم نفسه﴾ [2] و جعل ثلاث

١: الفقيه ١: ٢٩/ ٩٢.

٢: الطلاق ٦٥: ١.

مرات من البدعة؛ لأنها مما ابتدعه العامة، فقال: و من توضأ ثلاثاً فقد فعل البدعة[1].

و هذا صريح في أن كل ما لم يثبت من الشرع ليس ببدعة، و مقتضى إطلاقه عدم اشتراط الابتداع بقصد المشروعية و اعتقادها، بل إذا وضعها لغيره كذلك يكون بدعة، و من أتى به فيكون آتياً بالبدعة.

ولكن يشترط في إبداع الغير فعله لأجل أنه مشروع، لا مطلقاً، فمن غسل وجهه ثلاثاً لابنية الوضوء، لايكون مبتدعاً، هذا.

و أما الفعل الذي لم يثبت من الشرع، و يفعله أحد من غير إرائة شرعيته للغير، فلا يحرم من هذه الجهة أصلاً و لو قارنه شيء من الاعتقاد بالشرعية. نعم قد يكون محرماً فعله إذا لم يثبت من الشرع من جهة أُخرى، و لا كلام فيه.

١: الفقيه ١: ٢٥/٧٧.

عائدة (٣٥)
في بيان معنى قولهم(ع) : يجزيك كذا

قد ورد في الأحاديث قولهم عليهم السلام : «يجزيك كذا» أو «يجزي كذا» أو «أجزأه كذا» [١] .

و لاشك في كفاية ما حكموا بإجزائه عن المأمور به، واجباً أو مستحباً، و إنما الكلام في أنه هل يدل على عدم كفاية الأقل منه و أنه أقل ما يجزئ، أم لا؟

ظاهر جماعة من المتأخرين الأول [٢] ، فيستدلون به على عدم كفايه الأقل، و يعارضون به ما دل على جواز الاجتزاء بالأقل.

قال في «المدارك» في مسألة مقدار الجبهة للسجود: و الإجزاء إنما يستعمل في أقل الواجب [٣] .

و قال بعضهم بعدم الدلالة [٤] .

و هو الصحيح؛ إذ لادلالة على ذلك بوجه من الوجوه؛ فإنّ الإجزاء بمعنى

١ : أنظر التهذيب ١ : ١٠٧ /٢٧٩، و ص٦٠/١٦٧، والاستبصار ١ : ٦٠/١٧٧، و ص٥٥/ ١٦٠، و ص٤٩/١٣٩و١٤٠ .

٢ : منهم ابن إدريس في السرائر ١ : ٢٢٥، والشهيد في الذكرى: ٢٠١، والدروس: ٣٩.

٣ : مدارك الأحكام ٣: ٤٠٥ .

٤ : كالشهيد الثاني في روض الجنان: ٢٧٥، والمقاصد العلية: ١٥٢، والشيخ البهائي في الحبل المتين: ٢٤٢، والسبزواري في كفاية الأحكام: ١٩، و المحدث البحراني في الحدائق ٨: ٢٨٠ .

الكفاية و الإغناء، يقال: يجزيك ذلك [١] ، أي: يكفيك. قال في القاموس: و جزى الشيء يجزي مجزيّ كفى، و عنه قضاه، و أجزى كذا عن كذا: قام مقامه [٢] .

و قال في الصحاح: جزى عني هذا الأمر أي قضى، و في حديث أبي بردة بن نيار: «تجزي عنك و لاتجزي عن أحدٍ بعدك» [٣] أي تقضي [٤] .

و قال في مادة جزء: و جزأت بالشيء جَزْءاً أي اكتفيت به، إلى أن قال: و أجزأت عنك شاة لغة في جَزَتْ، أي قضت، و اجتزأت بالشيء، و تجزأت به، بمعنى: إذا اكتفيت به، و أجزأت عنك مُجزأ فلان أي أغنيت عنك مغناه [٥] .

و في مجمع البحرين: سمّيت ـ أي الجزية ـ بذلك؛ لأنها قضاء منهم لما عليهم. و قيل: لأنها يجتزأ بها و يكتفى بها منهم. يقال: أجزأني الشيء كفاني، من جزأ بمعنى كفى، إلى أن قال: و يجزيه التيمم مالم يحدث، يقرأ بضم المثناة من الإجزاء، و بفتحها بمعنى كفى، و مثله يجزيه المسح ببعض الرأس [٦] . انتهى.

و لاشك أن كون الشيء كافياً أو مغنياً لايدل على عدم كفاية الأقل منه، ولذا يصح استعماله مع الأقل و الأكثر، بل هو شائع كثيراً، سيما الأول.

قال في السرائر: و أقل ما يجزيه من الركوع أن ينحني إلى موضع يمكنه [٧] .

و قال في دعائم الإسلام: و أكمل ما يجزي أن تصيب الأرض من جبهتك

١: في «هـ»، «ح»: يجزي لك ذلك.
٢: القاموس المحيط ٤: ٣١٤.
٣: صحيح مسلم ٣: ١٥٥٢ ح٥و٩، صحيح بخاري ٧: ١٣٢ بتفاوت.
٤: الصحاح ٦: ٢٣٠٢.
٥: الصحاح ١: ٤٠.
٦: مجمع البحرين ١: ٨٥و٨٧.
٧: السرائر ١: ٢٤٠.

مقدار درهم[١].

إلاّ أن يقال: إن الإضافة في الأول بيانية، أي أقل شيء هو ما يجزيه، و المراد في الثاني أقل ما يجزي في تحصيل الأكمل، فتأمل.

و أما ما ادعاه في المدارك من استعمال الإجزاء في أقل الواجب؛ فلو سُلِّم لم يفد؛ إذ الاستعمال أعم من الحقيقة، و إن أراد أن الاستعمال حقيقةً منحصر فيه، فهو ممنوع.

و قد يتوهم بل يدّعى التبادر، فإنه إذا قال الطبيب: يكفيك أو يجزيك مثقال من هذا الدواء؛ لايكتفي بالأقل قطعاً، و كذا إذا قيل لأحد: يكفيك لمؤونة سفرك هذا مائة دينار، فلايكتفي بالأقل، و يستصحب المائة البتة، و لذا يصح أن يقال: قدرالكفاية من المال كذا، و قدر السعة كذا، و أن يقال: يكفيك مائة دينار، بل يزيد، فلولا اختصاص الكفاية بما لايشتمل على الزيادة، لما جاز ذلك.

و فيه: منع التبادر، و أما عدم الاكتفاء بالأقل فيما استشهد به، فليس لأجل دلالة ما قاله الطبيب أو المخبر بعدم كفاية الأقل، بل لأجل عدم العلم بكفاية الأقل، فلايطمئن بالبرء أو حصول المؤونة في الأقل، فلذا لايكتفي به.

و أما قولهم: «قدر الكفاية و قدر السعة»، أو «يكفيك فلان بل يزيد» فلو سلّمت دلالته، فلأجل القرينة، فإن الذيلين قرينتان على ذلك، مع أنهما يعارضان بمثل قولك لمن قال: يكفي مائة دينار مؤونة هذا السفر: صدَقَ، بل يكفي ثمانون أيضاً.

و بالجملة: معنى يكفيك و يجزيك أنه حسبك، كما صرّح به في كتب اللغة، و صراحته في عدم الحاجة إلى الزائد واضحة.

و أما عدم كفاية الأقل، فإما عدم دلالته عليه معلوم، أو لم تعلم دلالته عليه، و هو أيضاً في حكم العلم بعدم الدلالة.

١: دعائم الإسلام ١: ١٦٤.

ثم إن هذا هو الكلام في دلالة اللفظ، و قد يكون عدم كفاية الأقل معلوماً من دليل آخر، أو من الأصل، فإن استعمال الإجزاء في الأخبار على وجوه:

فورد تارة مثل قوله: «يجزي غسل الجمعة عن الجنابة» [١] فاستعمل مع «عن».

و أُخرى «يجزي في الركوع سبحان اللّه مرّة» [٢] فاستعمل مع «في».

و ثالثة: «يجزيك كذا» [٣].

فالأصل في الأول عدم كفاية الأقل؛ لأنّ الأصل عدم قيام فعل مقام آخر، و في الأخيرين يختلف الأصل بحسب اختلاف المقامات، فتارة يكون مع كفاية الأقل، و أُخرى مع عدمها، و على الفقيه ملاحظة المقاما ت.

هذا هو البحث في دلالته على عدم كفاية الأقل، و عدم دلالته.

و هاهنا بحث آخر: و هو أنه على فرض الدلالة، فهل يدل على أنه أقل الواجب ـ كما وقع في كلام صاحب «المدارك» ـ حتى إذا ورد: «أنه يجزيك في الركوع سبحان اللّه ثلاثاً» [٤] يكون هذا أقل الواجب، أم لا؟

الحق أنه لادلالة لهذا الكلام بنفسه على ذلك أصلاً، فإن الإجزاء و الكفاية كما يكون عن الأمر الواجب، كذلك يكون عن المستحب أيضاً، فإن كان المجزى عنه مذكوراً، فالأمر واضح؛ و إن لم يكن مذكوراً، فيحتمل الأمرين، فالحمل على أحدهما لا وجه له.

فإذا قال الشارع: «يجزيك مائة تسبيحة بعد الصلاة» يحتمل إجزاء الأمر

١: ورد مضمونها في التهذيب ١: ١٠٧/ ٢٧٩، و فقه الرضا: ٨٢، والكافي ٣: ٤١/١ والوسائل ١: ٥٢٥ أبواب الجنابة ب٤٣ح١.

٢: ورد هذا المضمون في الكافي ٣: ٣٢٩/ ٤ و٥، والتهذيب ٢: ٧٦/ ٢٨٣ـ ٢٨٥، والاستبصار ١: ٣٢٣/ ١٢٠٥ـ١٢٠٧.

٣: انظر الكافي ٣: ٢٩/ ١، التهذيب ١: ٦٠/ ١٦٧، والاستبصار ١: ٦٠/ ١٧٧.

٤: الكافي ٣: ٣٢٩/ ١، التهذيب ٢: ٧٧/ ٢٨٦، الاستبصار ١: ٣٢٤/ ١٢١١، بتفاوت يسير، و من المعلوم أنه اراد التمثيل فقط.

الواجبي و المندوبي، فلايحكم بالوجوب.

نعم إذا ورد في موضع علم فيه وجوب شيء، و لم يعلم تحقق الأمر الاستحبابي، فيحمل على الوجوبي؛ لأصالة عدم استحباب شيء، فإذا قال: «يكفي ثلاث تسبيحات في الركعتين الأخيرتين» يحمل على الواجب؛ لأصالة عدم استحباب شيء فيهما.

بخلاف ما إذا علم ذلك أيضاً، فيكون مردداً؛ كما في الركوع و السجود، حيث علم فيه استحباب الزائد عن القدر الواجب، فلو قال: يكفيك ثلاث تسبيحات فيه، يحتمل الأمرين، و اللّه أعلم.

عائدة (٣٦)
في إثبات الماهية و بيان المراد منها

يذكر فيها إثبات الماهية، و المراد منها، و معنى كليتها و وحدتها و وجودها، و معنى المفهوم و المصداق، و كيفية تعلق الطلب بها، على سبيل الإيجاز و الاختصار، على النحو اللائق في هذا الفن.

فنقول و من اللّه التوفيق: لاشك في وجود الماهية للأشياء، فإنّ كل أحد يعلم قطعاً أن للأفراد الإنسانية ـ مثلاً ـ امتيازاً عن غيرها و اشتراكاً لأنفسها، و أن الجميع مشترك من حيث الوجود الخارجي، و الكون الواقعي في أمر، و به تمتاز عن غيرها.

و هذا أمر بديهي لايمكن الارتياب فيه، و لذا يعرف كل أحد أنّ هذا إنسان، و هذا ليس بإنسان، و لولا ما به الامتياز الواقعي، و ما به الاشتراك الواقعي، لم يمكن ذلك.

و هذا هو بعينه مرادنا من الماهية، و لذا يعبّر عنها بالقدر المشترك.

و لاشك في وجود ذلك في الخارج، و إلا لم تشترك الأفراد فيها، ولا تمتاز عن غيرها، ولكن وجودها بوجود الأفراد؛ لأنّ الشيء مالم يتشخص لم يوجد، كما ثبت في الحكمة المتعالية.

و معنى وجودها في الخارج بوجود الأفراد: أنها مع وجودها متحققة قطعاً،

ولايمكن تحققها بدونها، و لاتميزها خارجاً عنها، بل لاتنفك في الخارج عن الفرد، و لا الفرد عنها، و لايتميز بحسب الخارج عنها.

نعم يميزها العقل، بمعنى أنّ العقل يحكم صريحاً بأنّ لزيد جزءاً موجوداً لعمرو أيضاً، و ليس للفرس.

و هذا هو المراد بقولهم: وجودها عقلي؛ يعنى أنّ العقل يحكم بوجودها في الخارج، و لايدخل في حكم الحس والإشارة الحسية.

والحاصل: أنه و إن لم يمكن أن يتحقق في الخارج أمر مشترك بين الجميع، خال عن المشخصات[١]، ولكن العقل يحكم صريحاً: أنه لو جمع أفراد الإنسان كلاً أو بعضاً، و أسقط عنها المميزات جميعاً، إسقاطاً بعد إسقاط، يبقى بالأخرة جزء متحد في الجميع، لابمعنى أنه أمر واحد يشترك فيه الجميع؛ لاستحالة ذلك، و إيجابه وحدة المتعدد، و اتصال الجميع بواسطة اتحادها في هذا الجزء؛ بل بمعنى أن الصورة الذهنية لهذا الجزء بعينها هي الصورة الذهنية لهذه، و منطبقة معها بلا اختلاف.

و هذا معنى وحدة الماهية الخارجية، أي في لحاظ العقل لكل فرد جزء متحد باعتبار الصورة الذهنية لجزء فرد آخر، و ينطبق عليه، فالماهية الخارجية متعددة بعدد الأفراد الخارجية، أي: لكل فرد في لحاظ العقل جزء، هو بعينه الجزء الذي للفرد الآخر، أي مطابق معه، و هذه الأجزاء المتعددة بعدد الماهيات، هي المعبّر عنها بحصص الماهيّات، و هذا التطابق أيضاً هو معنى كلية الماهية الخارجية.

و توضيحه: أنّ للماهية وجوداً ذهنياً باعتباره يسمّى بالمفهوم، و وجوداً خارجياً باعتباره تسمى مصداقاً.

والأول: أمر واحد لاتعدد فيه، و كلي يشترك فيه الكثيرون، بمعنى أنه ينطبق على الأمور المتكثرة الخارجية، و يصدق عليها، و هي الأجزاء المذكورة الموجودة

١: في «ب»، «ج»: التشخصات.

في الخارج بحكم العقل.

والثاني: أُمور متعددة بتعدد الأفراد و كلي، لابمعنى أنه بالفعل كلي صادق على الكثيرين؛ لاستحالته، بل بمعنى أن كل حصة و جزء بحيث لو دخل في الذهن ينطبق على صورة الجزء الآخر، و يكون هو بعينه.

فمعنى كليته: أنه لو دخل في الذهن ينطبق على صورة الكثيرين، و تتحد وجوداتها الذهنية، كما صرّح بذلك الشيخ الرئيس في خامسة إلهيات الشفاء [١] والفاضل اللاهيجي في أمور عامة الشوارق. [٢]

ثم لاشك أنّ متعلق الطلب لايكون مفهوماً، و لاالموجود الذهني، بل متعلقه إنما هو المصداق والموجود الخارجي.

و إذا عرفت تعدد الموجود الخارجي، و تكثره بتكثر الأفراد، و عدم اختلافٍ فيما بينها اصلاً، فإذا تعلق الطلب بماهية، كقوله: «أعتق الرقبة» أو «جئني بالإنسان» فالمطلوب الحقيقي هو ذلك الجزء المحلل كل فرد إليه في لحاظ العقل، والموجود معه بحكمه، المعبّر عنه بالمصداق والحصة.

ولاشك أنه ليس المطلوب عند الإطلاق حصة معينة و مصداقاً معيناً، ولا كل جزء جزء، أي كل حصة من تلك الحصص ـ و بعبارة أُخرى: جميع المصاديق ـ حتى يفيد الاستغراق، ولا كل حصة على البدل، حتى يفيد التخيير، لخروج كل ذلك عن معنى الماهية، و بُعده عن ساحتها.

بل المطلوب هو هذا المصداق و هذا الجزء، مسقطاً عنه قيد الوحدة والتعدد، والاستغراق والتخيير، و غير ذلك، بل المطلوب هو ذلك المصداق.

نعم لأصالة عدم التعدد والتعيين تثبت مطلوبية الواحد، والتخيير بواسطة حكم العقل، لا لأجل طلب الماهية و دلالته عليه.

و يتفرع على ذلك في الفروع والأُصول فروع كثيرة:

١: الشفاء: ٢٠٧ المقالة الخامسة، الفصل الثاني.

٢: الشوارق: ١٤١ الفصل الثاني، المسالة الثانية.

منها: عدم لزوم التجوّز في المطلق عند حمل المطلق على المقيد.

و منها: جريان أصل البراءة إذا تردد الأمر بين الماهية والفرد المعين إذا لم يكن هناك لفظ مطلق، بل ثبت الحكم بالإجماع أو بلفظ مجمل يحتمل المطلق و المعين ـ على ما اخترناه في كتبنا الأُصولية، من جريانها إذا كان هناك قدر مشترك[1]، فإنه إذا حصل هذا التردد، يكون تعلق الحكم بالماهية بالمعنى الذي ذكرنا مقطوعاً به بشرط إمكان الإتيان بالفرد أيضاً، و يُنفى الزائد بالأصل.

و لذا تمسك المحقق الأردبيلي ـ قدس سره ـ بأصالة عدم وجوب التسبيح، و كفاية مطلق الذكر في الركوع[2].

و ليس مقام جريان أصل الاشتغال، لثبوت الطلب لهذا الجزء من الفرد، و هو قدر مشترك بين طلب الماهية والفرد.

و كان الحكم بالتخيير أو الوحدة ـ عند اختيار المطلوب[3] ـ بالأصل، لامن جهة طلب المطلق، حتى لايكون المطلوب[4] قدراً مشتركاً، و لايكون حينئذ فرق بينه و بين الأجزاء الخارجية الحسية، كقراءة الفاتحة، والصلاة، و غسل المخرج مرة و مرتين.

و إنما قيّدنا قطعية تعلق الحكم بالماهية بإمكان الإتيان بالفرد؛ لأنه لولاه لكان الأصل عدم تعلق الحكم بشيء منهما، فيجري أصل البراءة في المجموع.

كما إذا علم وجوب أمر، و لم يعلم أنه الذهاب مطلقاً، أو الذهاب راكباً، و لم يمكن الركوب، بل كان ممتنعاً، فلا قطع حينئذ بوجوب الماهية، إذ لو كان الواجب الفرد لسقط[5] وجوبه قطعاً، و بسقوط وجوبه يسقط وجوب ما في

١: مناهج الأحكام: ٢٢٥.

٢: زبدة البيان: ٨٢، مجمع الفائدة والبرهان ٢: ٢٥٣ـ٢٥٤.

٣: بدل «المطلوب» في «هـ»، «ج»، «ح»: المطلق.

٤: في «ج»: المطلق، بدل: المطلوب.

٥: في «هـ»، «ب»: يسقط.

ضمنه أيضاً، لكونه تبعياً، فلا يعلم وجوب قدر مشترك أصلاً.

أما إذا كان التخيير باعتبار اللفظ، فلا يجري الأصل، بل هو مقام جريان أصل الاشتغال. أي: إذا تردد بين التخيير بين شيئين شرعاً أو تعيّن أحدهما، فإنه لايجري أصل البراءة حينئذ؛ لأن الواجب في المخير و إن كان أحد الشيئين لابعينه، و هو متحقق في ضمن الواحد بعينه أيضاً، إلاّ أن الحكم بالتخيير الشرعي فرع ملاحظة الشيئين معاً، و هو أمر مخالف للأصل[1]، و به تعارض مخالفة خصوصية الآخر للأصل أيضاً[2].

ففي كل موضع تردد الأمر بين الماهية والفرد، يتحقق القدر المشترك؛ بخلاف ما إذا تردد بين الماهية و شيء آخر والفرد، إلى غير ذلك من الفروع.

١: أي: أن الأصل عدم ملاحظة الشيئين.

٢: أي: أصل عدم ملاحظة أحدهما فقط بخصوصه.

عائدة (٣٧)

في إجراء الأصل في ماهيات العبادات والمعاملات

قد بيّنّا في كتبنا الأصولية [1] جواز إجراء الأصل في ماهيات العبادات والمعاملات، سواء قلنا بأن الألفاظ أسامٍ للأعم أو الصحيح، والمراد أصل عدم الجزئية أو الشرطية، لابمعنى أن الأصل عدمهما بأنفسهما؛ لأنّ نسبة الأصل إلى الوضع للمركب من هذا الجزء والمشروط بهذا الشرط و غير المركب والمشروط واحدة، بل بمعنى أنّ الأصل عدم تعلّق حكم الجزء والشرط من الوجوب و غيره به، و بتبعيته تنفى الجزئية والشرطية.

نعم فيما احتمل كون المستعمل فيه من العبادات أو المعاملات هو المعنى اللغوي تجري أصالة نفي الجزئية والشرطية بنفسهما من غير حاجة إلى الاستتباع، و لافرق في ذلك على القول بكونها أسامي للصحيحة أو الأعم.

نعم يعارض ذلك الأصل بأصل الاشتغال على القول بالصحيح، و لايعارضه على القول بالأعم؛ لعدم وجوب الزائد على القدر المشترك بين الأجزاء، و لذا فرّق بعض مشايخنا في إجراء الأصل في ماهية العبادات بين

١: مناهج الأحكام: ٢٢٤.

القولين، ولكن الحق عدم الفرق كما بيّنا في الأُصول [1].

ثم إنه قد يظن أنه لمّا كان نفي الجزئية أو الشرطية بتبعية نفي الوجوب، فإذا ثبت وجوب شيء بدليل من خارج ـ كالتسليم و ترك التكفير في الصلاة ـ لم تجر أصالة عدم [2] الجزئية والشرطية.

و يدفعه: أنه قد يكون للأجزاء والشرائط أحكام أُخر مخالفة للأصل تنفى الجزئية والشرطية بتبعيتها.

مع أنّ أصالة عدم تعلّق الأمر به بتبعية الأمر المتعلق بما يشك في كونه جزءاً أو شرطاً له ـ أي عدم تعلّق هذا الأمر به، أو عدم ملاحظة التوقف و اعتباره ـ تنفي الجزئية والشرطية مطلقاً.

١: مناهج الأحكام: ٢٢٥.

٢: في النسخ زيادة: نفي.

عائدة (٣٨)
في بيان أصالة الركنية

لاشك في أنّ الأصل في كل جزء من الأجزاء الواجبة للمأمور به الركنيةُ، بمعنى بطلان المأمور به بتركه عمداً أو سهواً أو جهلاً، لإيجاب تركه مطلقاً عدم الإتيان به و مخالفته الموجبة لعدم تحقق الامتثال، و إن لم يكن المكلف مقصراً في بعض الصور، فإن عدم التقصير لايستلزم الامتثال جزماً، غاية الأمر عدم المؤاخذة في نسيانه.

و أما الركنية بمعنى البطلان بزيادتها عمداً أو سهواً، فاثباتها بالأصل ـ كما ذكره بعضهم و أصرّ عليه [1] ـ غير صحيح؛ لأنّ زيادة شيء لاتوجب عدم موافقة ما أتى به للمأمور به، والأصل عدم شرطية عدم الزيادة.

نعم تثبت أصالتها بهذا المعنى في جميع أجزاء الصلاة بدليل آخر، كما نذكره في العائدة الآتية.

١: . . نقله عن شرح الاثني عشرية للفاضل النباطي في مفاتيح الأصول: ٢٩٦.

عائدة (٣٩)
في أنّ الأصل بطلان الصلاة بزيادة جزء عمداً أو سهواً

الأصل في جميع اجزاء الصلاة بطلان الصلاة بزيادتها عمداً أو سهواً، لما رواه الشيخان الجليلان «الكليني والطوسي» بإسناديهما المتصلين إلى ابي بصير قال، قال أبوعبدالله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[1].

و ما روياه أيضاً بإسناديهما المتصل الصحيح إلى زرارة و بكير قالا، قال أبوجعفر عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها، و استقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»[2].

ولابد في تحقيق الزيادة المبطلة من بيان معنى قوله: «من زاد في صلاته» و هو يحتمل معنيين:

احدهما: أنّ من زاد صلاته، بمعنى أن يصلي صلاة زائدة عمّا يجب عليه، كما يقال: زاد في الدار، إذا اشترى داراً أُخرى أيضاً.

١: الكافي ٣: ٥/٣٥٥، التهذيب ٢: ١٩٤/ ٧٦٤، الاستبصار ١: ١٤٢٩/٣٧٦، الوسائل ٥: ٣٣٢ ابواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٩ ح٢.

٢: الكافي ٣: ٢/٣٥٤، التهذيب ٢: ١٩٤/ ٧٦٣، الاستبصار ١: ١٤٢٨/٣٧٦، الوسائل ٥: ٣٣٢ ابواب الخلل الواقع في الصلاة ب١٩ ح١.

و ثانيهما : أنّ من زاد فيها شيئاً .

والأول يحتاج إلى كون لفظة «في» زائدة، أو إرادة الركعة و مثلها عن «الصلاة» إذ لا تبطل الصلاة بزيادة صلاة أُخرى قطعاً و كلاهما خلاف الأصل، فالمعنى زاد فيها غيرها .

ولا يتوهم أنه يقتضي تقدير المفعول لقوله : «زاد» و هو غير معيّن، لاحتمال الركن أو الركعة أو غيرهما، فيسقط الاستدلال؛ إذ المبطل هو ماهية الزيادة من غير احتياج إلى التقدير، نحو : من أكل اليوم أو قتل فعليه كذا، فإن الشرط مطلق الأكل أو القتل، فالمبطل هو الزيادة، و يكون المفعول [١] نسياً منسياً؛ كقولهم : فلان يمنع و يعطي؛ فالمبطل الزيادة في الصلاة لا المزيد .

و قد يستدل للمطلوب ـ في الجملة ـ بما في بعض الصحاح : «لا يعيد الصلاة من سجدة و يعيدها من ركعة» [٢] و مقابلة الركعة فيها بالسجدة قرينة على أنّ المراد منها الركوع .

و فيه : أنه يحتمل الزيادة والنقصان، فلا يتم الاستدلال بها، كما لا يضر حكمها بعدم الإعادة بالسجدة لذلك أيضاً .

والتأمل في الخبرين الأولين باعتبار استلزامهما خروج الأكثر باطل، و إن كان عمومهما لغوياً أيضاً، لمنع خروج الأكثر، لشمولهما العمد والجهل والسهو، و لم يخرج من الأولين شيء مما يصدق عليه الزيادة على ما ذكرنا، و لا من الثاني أكثر الأفعال و إن خرج أكثر الجزئيات، ولكن المقصود كليات الأفعال، و يشترط أن يكون المزيد من أجزائها؛ لأنه معنى هذا التركيب، فإنه لا يقال لمن أمر ببناء معين على نحو معين، كوضع خمس لبنات و تطيينه إلى ذراعين : إنه زاد في البناء، إلاّ إذا زاد في اللبنة أو الجص و نحوهما، ولا يقال : إنه زاد فيه لو قرأ حين البناء شعراً أو فعل فعلاً آخر، فيلزم أن يكون المزيد مما يعدّ من أجزائه، كأن

١ : في «هـ»، «ج»، «ح»: و يكون المقتول .

٢ : الفقيه ١ : ٢٢٨/ ١٠٠٩، التهذيب ٢ : ١٥٦/ ٦١٠، ٦١١ .

يزيد في الصلاة قراءة أو تكبيرة أو تشهداً أو ركوعاً أو تسليماً أو سجوداً أو نحوها، و بالجملة: ما يعدّ من أجزاء الصلاة لو زادها.

ثم إنّ ما يزاد فيه شيء: أما ما يعرف ما منه و ما ليس منه عرفاً، فالمناط ما كان منه عرفاً، كالبناء، فلو دخل فيه خشباً يكون قد زاد فيه.

و أما ما تتوقف معرفة ما منه و ما ليس منه على التوقيف الشرعي، فلابد من معرفة كون الزائد من الصلاة أو ليس منها إلى الشرع، و هي إنما تتحقق بالتطبيق على الأجزاء المعلومة، فإنها من الصلاة قطعاً، فزيادة مثلها تكون زيادة في الصلاة، و ما ليس منها لا يكون زيادة فيها، فلو حرّك يده في الصلاة مثلاً لم يكن زيادة في الصلاة.

و قد يتوهم أنه يكون زيادة إذا اعتقد جزئيتها للصلاة، و هو سهو؛ لأن الاعتقاد لا يكون إلاّ عن دليل، فما لم يدل دليل له على الجزئية لا يمكن له الاعتقاد؛ و إذا دلّ دليل عليها لا يكون زيادة، بل يكون جزءاً من صلاته؛ إذ معنى صلاته صلاة المكلّف بها عنده، و بعد دلالة الدليل تكون هي صلاته.

نعم يشترط في صدق الزيادة في الصلاة أن يكون الزائد مما يعدّ جزءاً من الصلاة عرفاً، فلو كان فعل يتحقق في الصلاة و في غيرها، لابد من قصد كونه من الصلاة أو انضمام خصوصية أُخرى تختص بالصلاة، كالانحناء، فإنه يتحقق في ركوع الصلاة و في غيره أيضاً، فلا يكون زيادة إلاّ بقصد جعله من ركوع الصلاة أو انضمام الخصوصيات الواردة في الصلاة، كالانحناء بالحد الخاص مع الطمأنينة والذكر، فإن مثل ذلك من أجزاء الصلاة.

و بالجملة: لابد من ضم شيء يصرفه ويطبقه على أجزاء الصلاة لا غيرها.

ومنه يظهر بطلان الصلاة بالتكفير و نحوه.

ولا يخفى أيضاً أن الزيادة في الأجزاء إنما تتحقق إذا زاد شيئاً منها على

القدر المعين شرعاً عدده كالركعة والركوع والسجود، أو محله [1] من حيث هو صلاة، فيزيد إذا أتى به في غير محله أيضاً من حيث إنه للصلاة و إن لم يعين عدده؛ كالقراءة بعد الركوع، والتشهد في الركعة الأولى إذا قرأ قبله أيضاً، و تشهّد بعدها، أما لو اقتصر على غير المحل، فلا يعد زيادة عرفاً، بل هو إخلال بالترتيب.

فلا زيادة مالم يتعين عدده شرعاً و إن تعين قدره الواجب عقلاً، مثلاً لو أمر بكتابة عشر صفحات، في كل صفحة عشرة أسطر، و شرط عدم الزيادة في الكتابة، فيزيد لو زاد السطر عن العشرة أو الصفحة عنها، بخلاف ما لو كتب في السطر عشر كلمات و إن تأدىّ الواجب بخمس كلمات مثلاً، لصدق السطر، إذ هو مما لم يعينه الآمر.

و على هذا فكلما عين الشارع في الصلاة كمية، يكون الزائد عليها زيادة؛ بخلاف مالم يعينه الشارع و إن عينه الأصل، فلا تصدق الزيادة بتكرار الآيات، ولا السورة، ولا القراءة مطلقاً، لولا النهي عن قِران السورتين؛ لأنّ المأمور به مطلق الفاتحة والسورة. فافهم.

و تتحقق الزيادة بما لم يتعين عدده ولكن عيّن الشارع محله إذا أتى به في غير محله و في محله، ولو أتى في غير المحل خاصة لم يكن زيادة.

ولو أتى أولاً بغير المحل، فإن قصد الإتيان في المحل أيضاً فهو زيادة، و إن لم يقصده، فهو إخلال بالترتيب.

ولو أتى به سهواً لاتتحقق الزيادة إلاّ بعد أن يفعله في المحل أيضاً، فهو سبب تحقق الزيادة، و إن كان الزائد ما وقع في غير المحل.

و هل الزيادة في أجزاء الفاتحة والسورة ـ بأن يقرأ جزءاً منها في غير محله سهواً، ثم قرأه بعد ذلك ـ زيادة في الصلاة أم لا؟ فيه نظر؛ فإنّ الظاهر أن

١: معطوف على عدده.

المصداق: هو زيادة الأجزاء المقررة للصلاة المرتبة، لاجزء الجزء.

لايقال: قد ورد في الأخبار أنه «لاتعاد الصلاة إلاّ من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود»[1] و هو يعارض الخبرين المتقدمين.

لأنا نقول: التعارض بالعموم المطلق، فإنه أعم مطلقاً منهما، فيجب التخصيص، و ذلك لأنه لاشك أن الإعادة من خمسة تحتاج إلى تقدير من نقص أو زيادة؛ إذ لامعنى للإعادة من الخمسة نفسها، و لاشك أن المقدر للوقت والقبلة بل الطهور: النقص والخلل، دون الزيادة، فهو مقدر قطعاً، و لايعلم تقدير شيء آخر، فالمعنى: لاتعاد الصلاة من غير نقصان الخمسة مطلقاً، ولاشك أنه أعم مطلقاً من الزيادة. واللّه يعلم.

١: الفقيه ١: ٢٢٥/ ٩٩١، التهذيب ٢: ١٥٢/ ٥٩٧، الخصال ١: ٢٨٤/ ٣٥، الوسائل ٤: ٦٨٣ابواب افعال الصلاة باب ١ح١٤.

عائدة (٤٠)
في حكم العام والخاص المطلقين والعامين من وجه

اعلم أنه قد حُقق في الأُصول أنه إذا تعارض العام والخاص المطلقين، يخصص العام بالخاص.

و إذا تعارض العامان من وجه، يرجع إلى الترجيح إن كان، و إلاّ فيحكم بالتخيير إن أمكن، و إلاّ فيرجع إلى الأصل السابق عليهما.

و هذا كله ظاهر إذا كان التعارض بين عام و خاص مطلقين أو من وجه، و كثيراً مّا يتعدد أحدهما أو كلاهما، لا بمعنى أن يتعدد دليل أحد الحكمين، بأن يتحد موضع المتعددين؛ لأنه في حكم الواحد، بل مع تعدد الموضوع العام أو الخاص المطلق أو من وجه.

كما إذا قال: أكرم العلماء، و أكرم الفقهاء، و لاتكرم العالم الفاسق؛ فهناك عام مطلق، و خاص مطلق متخالفين، و خاص مطلق من العام، و من وجه من الخاص، والتعارض في الفقيه الفاسق.

أو قال: أكرم العلماء، و أكرم الخياطين، و لاتكرم الفاسق؛ فهناك ثلاثة عامات من وجه، والتعارض بين الثلاثة في العالم الخياط الفاسق، و في العالم الفاسق والخياط الفاسق بين كل اثنين.

و من هذا القبيل: ما ورد في الالتفات عن القبلة حيث ورد في حديث: «أن الالتفات يقطع الصلاة»[١] و آخر: «أن الالتفات لايقطع»[٢] و ثالث: «أن الالتفات بكل البدن يقطع»[٣] ورابع: «أن الالتفات بالاستدبار يقطع»[٤] و خامس بأن «الالتفات الموجب لرؤية الخلف يقطع»[٥].

ولو لوحظت المفاهيم أيضاً، تزداد المعارضات، ففي سادس: «الالتفات بغير الفاحش لايقطع»[٦]، وفي سابع: «الالتفات لابكل البدن لايقطع»[٧]، و في ثامن: «الالتفات الغير الموجب لرؤية الخلف لايقطع»[٨].

ثم إجراء ما قرر في الأصول من أحكام المتعارضين بين كل متعارضين من هذه الأمور المتعددة في صورة التعدد، يحتمل أحد الوجوه الثلاثة:

الأول: إجراؤه بين كل اثنين من المتعارضين، مع قطع النظر عن جميع المعارضات لكل منهما من هذه الأمور، فيلقى التعارض بين كل متعارضين منها مع قطع النظر عن البواقي، و يحكم بمقتضاه، ثم تجمع المقتضيات، و يعمل فيه مثل ذلك.

كما يقال في المثال الأول: يعارض لاتكرم العالم الفاسق، مع أكرم العلماء، بالعموم المطلق، فيخصص الثاني، ثم يعارض الأول مع أكرم الفقهاء بالعموم من وجه، فلايحكم في الفقيه الفاسق بشيء، أو يحكم بالتخيير، ولاتعارض بين الثاني والثالث.

١: التهذيب ٢: ١٩٩/ ٧٨١، ٧٨٢، الاستبصار ١: ٤٠٥/ ١٥٤٤، ١٥٤٥.
٢: التهذيب ٢: ٢٠٠/ ٧٨٤، الاستبصار ١: ٤٠٥/ ١٥٤٦.
٣: التهذيب ٢: ١٩٩/ ٧٨٠، الاستبصار ١: ٤٠٥/ ١٥٤٣.
٤: التهذيب ٢: ٤٨/ ١٥٩، الاستبصار ١: ٢٩٨/ ١١٠٠، الوسائل ٣: ٢٢٩.
٥: التهذيب ٢: ٣٣٣/ ١٣٧٤، قرب الإسناد: ١٩١/ ٧١٦، الوسائل ٤: ١٢٤٩.
٦: التهذيب ٢: ٣٢٣/ ١٣٢٢، الاستبصار ١: ٤٠٥/ ١٥٤٧، الخصال ٢: ٦٢٢.
٧: قرب الإسناد: ٩٦، الوسائل ٤: ١٢٤٧ أبواب قواطع الصلاة ب٢ ح١٨.
٨: الكافي ٣: ٣٦٤/ ٢، التهذيب ٢: ٢٠٠/ ٧٨٢، الوسائل ٤: ١٢٤٥ أبواب قواطع الصلاة ب٢ ح٦.

و إذا قال: لاتكرم العلماء، و أكرم الفقهاء، و أكرم العدول، لاتعارض بين الثانيين، و يعارض كل منهما مع الأول بالعموم المطلق، فيخصص الأول بغير العدول، و غير الفقهاء، و يختص عدم الإكرام بالفسّاق من غير الفقهاء.

الثاني: إجراؤه بين كل اثنين منها بعد إلقاء التعارض بين كل منهما و بين سائر معارضاته، والحكم بمقتضاه، فيؤخذ كل خبر مع كل من معارضاته، و يعمل فيه بمقتضى التعارض، ثم يعارض مع معارض آخر.

ففي المثال السابق يخصص لاتكرم العلماء أولاً بأكرم الفقهاء، لكونه أخص منه مطلقاً، ثم يعارض مع أكرم العدول، و يكون التعارض حينئذ بالعموم من وجه.

الثالث: أن يعارض كل عام أو خاص مع واحد من معارضاته، مع ملاحظة ماله من سائر المعارضات، فيعمل فيه بمقتضى ما يقتضيه التعارض، بمعنى أن يلاحظ كونه ذا معارض كذائي من غير أن يعمل بمقتضى تعارضهما أولاً.

و محصل الوجوه الثلاثة: أنه إما تجرى القاعدة المقررة للمتعارضين بين كل اثنين من هذه الأمور من غير ملاحظة وجود سائر المعارضات لكل منهما، و من دون إجراء القواعد المقررة بينه و بين كل منهما، و هو الوجه الأول.

أو تجرى القاعدة بين كل اثنين منها بعد ملاحظة وجود سائر المعارضات لكل منهما، و إجراء القواعد المقررة بينه و بين كل منها، و هو الوجه الثاني.

أو تجرى القاعدة بين كل اثنين، مع ملاحظة وجود سائر المعارضات لكلٍّ من دون إجراء حكمه.

فيقال: هذا الخبر مع وجود هذا المعارض يخصص ذلك أو لايخصصه.

ثم نقول: إنه لاشك أنّ الأول باطل؛ لأنّ بعد وجود المعارض و احتمال اختلاف الحكم معه، لاوجه للإغماض و قطع النظر عنه.

و كذا الثاني؛ لأنّ تقديم إجراء قواعد بعض المتعارضات تحكّم بحت فاسد؛ لأن الكل قد ورد علينا دفعة واحدة، بمعنى أنّ المجموع في حكم كلام واحد

بالنسبة إلينا، فيجب العمل فيه بمقتضى الجميع، و إجراء الكل يؤدي غالباً إلى الدور الباطل، أو التسلسل.

فتعيّن الثالث، و هو الموافق للتحقيق، كما لايخفى على المحقق الدقيق.

ثم توضيح ذلك بالمثال: أنه إذا ورد خبر: أنّ الالتفات عن القبلة يقطع الصلاة، و آخر: أنّ الالتفات لايقطعها، و ثالث: أنّ الالتفات بكل البدن يقطعها، و رابع: أنّ الالتفات إلى غير الخلف لايقطعها.

فالأول يعارض الثاني بالتباين، والرابع بالعموم المطلق، و لايعارض الثالث، والثاني يعارض الثالث بالعموم المطلق، و لايعارض الرابع، والثالث يعارض الرابع بالعموم من وجه، والمفروض الإجماع على انتفاء التخيير في المسألة.

فعلى الوجه الأول: يحكم لتعارض الأولين بالرجوع إلى الأصل، و هو عدم القطع، ثم يحكم لتعارض الأول والرابع بعدم القطع في غير الخلف، ثم لتعارض الثاني والثالث بالقطع مع الالتفات بالكل، ثم لتعارض الثالث والرابع بالرجوع إلى الأصل في الالتفات بالكل إلى غير الخلف، و بعدم القطع في الالتفات بغير الكل إلى غير الخلف، و بالقطع في الالتفات بالكل إلى الخلف.

و بهذا يتم إجراء القواعد في هذه الأربعة، و مع ذلك يبقى حاصل تعارض الأول والرابع معارضاً لحاصل تعارض الثاني والثالث بالعموم من وجه، و ذلك أيضاً يحتاج إلى إعمال القواعد، و محصله بعينه محصل تعارض الثالث والرابع، فيحكم بالقطع في الالتفات بالكل إلى الخلف، و بعدمه في الالتفات بغير الكل إلى غير الخلف و يرجع في البواقي إلى الأصل.

و على الوجه الثاني: لابد من تخصيص الأول بالرابع أولاً، ثم معارضته مع الثاني بعد تخصيص الثاني بالثالث أيضاً، و كل ذلك بعد ملاحظة تعارض الثالث والرابع، و إجراء القاعدة فيهما، ولابد من إجراء القاعدة فيهما أيضاً، بعد ملاحظة تعارض كل منهما (مع الأولين بشرط أن يكون ملاحظة تعارض الأولين

أيضاً بعد ملاحظة تعارض كل منهما معه)[1] و هكذا، بل لاتقف على حدّ.

و على الوجه الثالث: يقال: إن الرابع أخص مطلقاً من الأول، ولكنه معارض مع الثالث، فيخصص الأول بالرابع في غير موضع تعارضهما؛ إذ لم يثبت من أدلة تخصيص العام بالخاص أنه يخصصه مع وجود المعارض أيضاً.

ولايخفى أنّ الأكثر عدم تفاوت المحصل على أيّ وجه كان العمل.

نعم يتفاوت في بعض الصور، كما إذا كان هناك عامّان مطلقان متخالفان، و خاصان منهما متوافقان، كقوله عليه السلام: الالتفات يقطع، والالتفات لايقطع، و بالكل يقطع، و الى الخلف يقطع؛ فعلى الوجه الثالث يخصص العام الثاني بالخاصين؛ لكونهما أخصين مطلقاً منه، و على الأولين لاختصاص الثاني بأحد الأخيرين، يكون تعارضه مع الآخر بالعموم من وجه، فيتفاوت الحكم.

ولايخفى أيضاً: أنه لايتفاوت الحال فيما إذا كان أحد المتعارضين قطعياً كالإجماع، والآخر غير قطعي بعد ثبوت حجيته؛ لأنّ بعد ثبوت الحجية يكون حكمه حكم القطعي، فإنه لو كان بدل قوله: و إلى الخلف يقطع، الإجماع على القطع، حينئذ نقول: إنه كما أنّ الإجماع يخصص العام المطلق، كذلك الخبر الخاص؛ لأنه أيضاً حجة كالإجماع، فافهم و اضبط، فإنه من المسائل المهمة المشكلة.

١ : مابين القوسين لم يرد في «هـ».

عائدة (٤١)
في بيان بطلان حجية مطلق الظن

قد بيّنّا في كتبنا الأصولية ـ كالمناهج[1]، و أساس الأحكام، و شرح تجريد الأصول، و مفتاح الأحكام ـ فساد ما ظهر بين الطلبة في زماننا، بل برز عن بعض علمائنا و أعياننا ـ رفع اللّه أقدارهم ـ من أصالة حجية الظن في أحكام اللّه سبحانه في زمان الغيبة، حتى لم يقتصر بعضهم على ظن المجتهد، و تعدّى إلى ظن العوامّ، و بنى تقليدهم للعلماء عليه[2].

و ذكرنا أنّ هذا مخالف لإجماع الشيعة، بل بطلانه ضروري من مذهب الإمامية، و هذه المسألة هي الفارقة بين الفرقتين، العامة والخاصة بعد مسألة الإمامة، و لذا ترى أحاديثنا متفقة على النهي عن العمل بالظنون[3]، و علماءنا مجتمعين على دعوى الإجماع على أصالة عدم حجيتها.

و أنّ ما قد يوجد في كتبهم من الاستدلالات الظنية التي هي غير الظنون المخصوصة؛ فإنما هي في مقام الرد على العامة، كاستدلالهم بروايات أضراب

١ : مناهج الأحكام: ٢٥٦، ٢٦٢، المقصد الخامس، الفصل الأوّل في الإجتهاد والتقليد، منهاج: في حجيّة الظن.

٢ : معالم الأصول: ١٩٢، قوانين الأصول ١: ٤٤٠، وج٢: ٢٦٧، ٢٦٩.

٣ : الكافي ٢: ٤٠٠/٨، الوسائل ١٨: ٣٨ ابواب صفات القاضي ب٥ح٤٠و٤٢.

عائشة و أبي هريرة، التي امتلأت من الاستدلال بها كتب أعيان الطائفة، كالانتصار، والمبسوط، والمعتبر، والمنتهى، والتذكرة.

و لذا تراهم يردوّن ما استدلوا به في مقام آخر.

كما أنّ المحقق والعلاّمة تراهما يقولان: الاستصحاب حجة لظن البقاء[١]، و يقولان: خبر مجهول الحال ليس بحجة؛ لأنه لايفيد غير الظن، و هو ليس بحجة[٢]، إلى غير ذلك.

ثم إنّ بعض الأجلة في هذه الأيام قد سألني في ضمن مراسلة فارسية أن أكشف له ما خفي عليه من فساد عمدة ما يستدلون به على هذه الأصالة من الأدلة الثلاثة التي عليها تعويلهم، فبيّنته على وجه تقرّ به أعين الناظرين، و تسرّ به قلوب الكاملين، و لمّا كان ذلك طباقاً لسؤاله بالفارسية، التمس مني بعض من أعتني بشأنه أن أذكرها بالعربية، و أجعلها عائدة من عوائد هذا الكتاب، فقابلت التماسه بالقبول والإجابة، فأقول سائلاً اللّه سبحانه التوفيق والدراية:

لاخلاف بين علماء الفرقة المحقة في أنّ الأصل الابتدائي: عدم حجية الظن مطلقاً، و لايجوز التمسك بظن ما لم يكن برهان قطعي و دليل علمي على حجيته.

إنما الخلاف في أنه هل يوجد مزيل لذلك الأصل أم لا؟ و على فرض الوجود هل يخرج بعض الظنون أو مطلقه إلاّ ما منع منه الدليل؟ أي صارت حجيته أصلاً ثانوياً.

فذهب جمع من الأخباريين إلى أنه لم يخرج ظن من تحت ذلك الأصل مطلقاً، و ليس الظن حجة أصلاً، و لايجوز العمل إلاّ بالأدلة القطعية، و هؤلاء يدّعون قطعية الأخبار.

و لمّا رأى جمع آخر من متأخري الأخباريين ظهور فساد هذه الدعوى، قالوا:

١: معارج الأصول: ٢٠٦ـ٢٠٧، نهاية الأصول ٢: ٥٧٩.

٢: معارج الأصول: ٢٠٦ـ٢٠٧، نهاية الأصول ٢: ٤٢٢.

إنّ المراد من قطعية الأخبار قطعية حجيتها[١] . و ذلك عين القول بحجية الظن الخبري بواسطة الدليل القطعي .

و ذهب جمع من قدماء المجتهدين أيضاً إلى عدم حجية الظن ، و انحصار الحجة في العلم [٢] .

و مذهب أكثر المجتهدين ، بل جميع المتأخرين منهم : وجود المخرج عن الأصل الابتدائي ، و عدم انحصار الحجة في العلم .

نعم الكلام الذي بينهم هو أن الخارج هل هو الظن في الجملة ـ و بعبارة أُخرى بعض الظنون ، و بثالثة ظنون مخصوصة ـ أو مطلق الظن إلاّ ما منع منه الدليل؟ حتى يكون الأصل الثانوي حجية الظن .

فمعظم المجتهدين من الشيعة ، بل قاطبتهم ، بل إجماع الفرقة المحقة على أنه لم يخرج مطلق الظن ، بل الخارج ظنون مخصوصة [٣] .

و قال بعض علماء عصرنا بخروج مطلق الظن ، و أصالة حجيته[٤] ، و ظني أنه مما لم يقل به أحد من علمائنا السابقين ، و سلفنا الصالحين .

و أما ما قد يوجد في بعض عباراتهم مما يستشم منه رائحة حجية الظن بإطلاقه ، أو يستلزمها ، مع تصريحاتهم بخلافه ، فقد بينا السرّ فيه في كتبنا على وجه شاف كاف[٥] .

و أما ما يوجد في بعض كلماتهم من إطلاق حجية ظن المجتهد[٦] ، فمع أنّ هذا الإطلاق إنما هو في مقابل السلب الكلي ، والغرض منه الرد عليه لا الإثبات الكلي ؛ لا دلالة له على أصالة حجية الظن ؛ لأنه كما أنهم يصرّحون به ، ينبئ

١ : الفوائد المدنيّة للمحدّث الاسترآبادي : ٦٣ .
٢ : الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢ : ٦٨٢ ، معارج الأصول : ١٨٨ .
٣ : كما في معالم الأُصول : ١٩٢ ، والفصول الغروية : ٣٨٩ .
٤ : كالميرزا القمي في قوانين الأصول : ٤٤٠ و ٤٥٢ .
٥ : مناهج الأحكام : ٢٥٦منهاج : في حجية الظن في الأحكام .
٦ : كما في مفاتيح الأصول : ٤٩١و٤٥٢ .

تعليق شيء على وصف عن عليته، فالمراد أن ظن المجتهد من حيث إنه مجتهد، أي ظنه المستند إلى اجتهاده حجة.

و يعرّفون الاجتهاد بأنه استفراغ الوسع في تحصيل الظن من الأدلة الشرعية، والدليل الشرعي عبارة عمّا ثبت شرعاً كونه دليلاً، فمعنى حجية ظن المجتهد: حجية ظنٍ حاصلٍ من دليل ثبتت حجيته شرعاً، و ذلك غير حجية مطلق الظن، أو أصالة حجيته، فمرادهم هو حجية الظنون المخصوصة.

و ملخص ما ذكر: أنّ في حجية المظنة و عدمها خلافين بين علماء الشيعة:

أحدهما: أنه هل يكون ظنّ حجة أم لا، بل تنحصر الحجة في العلم؟.

و ثانيهما: أنه على فرض الحجية، فهل الحجة مطلق الظن، والأصل حجيته أم لا، بل الحجة بعض من الظنون؟

أما الخلاف الأول: الذي هو بين الأخباريين، و معظم المجتهدين، فالحق مع المجتهدين، بمعنى الإيجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي، كما ذكرنا وجهه في موضعه، و ليس هو أيضاً محط سؤال جناب السائل سلّمه اللّه.

و أما الخلاف الثاني: الذي هو بين معظم المجتهدين بين شاذٍ من متأخري متأخريهم، فالحق فيه أنه ليس مطلق الظن حجة، و ليس الأصل حجيته؛ إذ ليست الحجية إلاّ وجوب المتابعة، و من القواعد المسلّمة بين جميع أرباب المعقول والمنقول والمدلول عليه بالحجج العقلية والنقلية: أنّ الأصل عدم وجوب شيء حتى يثبت وجوبه بدليل قاطع، و برهان واضح.

مضافاً إلى أنه قد عرفت: أنّ الأصل الابتدائي بإجماع الجميع، هو عدم حجية الظن، فالخروج عنه يحتاج إلى دليل، و لم أجد على أصالة حجية الظن دليلاً، مع أنه اجتهدت في تحصيله أعواماً، و تفحّصت عنه تفحّصاً بليغاً ليالي كثيرة و أياماً.

و بعض الأدلة ـ الذي ذكره بعض فضلائنا[١] ـ ليس إلاّ كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءًا، و لو نظر فيه المحقق بنظر التحقيق، يجده أنه لايسمن ولايغني من جوع.

و نحن قد ذكرنا تلك الأدلة مع ما يتعلق بها في كتبنا الأُصولية[٢]، و نذكر هنا كلمات قليلة تكون لك أُنموذجاً، و هو أنّ أقوى أدلّتهم ثلاثة:

الدليل الأول: دليل انسداد باب العلم.

و تقريره مع تحرير منّي: أنّ هذا الزمان و ما شابهه زمان بقاء التكاليف، و انسداد باب العلم بها، و كلّما كان الزمان زمان بقاء التكاليف و انسداد باب العلم بها، يجب العمل فيه بالظن من حيث هو هو، ففي هذا الزمان يجب العمل بالظن من حيث هو هو.

ولايخفى أنّ تتميم ذلك الدليل يتوقف على تمامية صغراه و كبراه، و تمامية الصغرى تتوقف على ثبوت أمرين لم يثبت شيء منهما، و تماميةالكبرى تتوقف على تمامية أُمور ستة لم يثبت شيء منها أو أكثرها.

أما الأمران اللذان تتوقف الصغرى عليها، فأولها: بقاء التكاليف زائداً على القدر المعلوم، و ثانيهما: انسداد باب العلم في تلك الأزمان.

أما الأول: فلامضايقة لنا في القول به بعد إثبات حجية الاستصحاب والكتاب والخبر و نحوها[٣]، ولكن لافائدة له في ذلك المقام؛ إذ لوفرضنا ثبوت حجيتها، لم يبقَ حاجة لنا في تلك الأحكام إلى التمسك بالظن من حيث هو، بل يكون دليل هذه الأحكام هو الاستصحاب أو الكتاب أو السنّة مثلاً.

فالذي يفيد المستدل في ذلك المقام: هو الدليل العلمي القطعي على بقاء

١: راجع قوانين الأصول ١: ٤٤٠ـ ٤٥٢.

٢: مناهج الأحكام: ٢٥٦ منهاج: في حجّية الظن في الأحكام.

٣: يعني: انّ الاستصحاب والكتاب والخبر و نحوها يستفاد منها وجود أحكام غير الأحكام المعلومة، و زائداً على الأحكام المعلومة.

تكاليف و أحكام زائدة على القدر المعلوم، لاالدليل الظني، و لو تمسك له بدليل ظني، يمنع الخصم حجيته؛ إذ لم يثبت بعد حجية مطلق الظن أو الظن المخصوص، و إلاّ لم يكن محتاجاً إلى هذا القيل والقال.

فالحكم ببقاء أحكام أُخر غير المعلومات في هذا المقام يحتاج إلى دليل علمي، ولامستند علمي له أصلاً من الشرع، ولامن العقل.

أما من الشرع: فلأنّ الدليل القطعي الشرعي في هذه الأزمان لايكون إلاّ آية محكمة من الكتاب، أو خبر متواتر، أو محفوف بالقرينة المفيدة للقطع، أو الإجماع القطعي، ولادلالة لشيء منها على ذلك المطلب.

أما الكتاب: فمعلوم، بل تدل مواضع عديدة منه على خلاف ذلك، مثل قوله سبحانه: ﴿لايكلف اللّه نفساً إلاّما آتاها﴾ [1] والإيتاء حقيقة في اليقين؛ إذ لايعلم في غير اليقيني أنه مما قال اللّه سبحانه: و أتى به.

و قوله تعالى: ﴿فجعلتم منه حراماً و حلالاً قلءَ آللّه أذن لكم أم على اللّه تفترون﴾ [2] قصر سبحانه مستند الحكم بالحلية والحرمة على الإذن والافتراء على اللّه، فما لم يوجدفيه الإذن ـ الذي هو العلم بالرخصة ـ لايكون حكماً لله سبحانه، بل يكون محض الافتراء عليه.

و قوله تعالى: ﴿ولاتقف ما ليس لك به علم﴾ [3] و قوله عز شأنه: ﴿و أن تقولوا على اللّه ما لاتعلمون﴾ [4] إلى غير ذلك.

و أما الأخبار: فمن الأُمور الواضحة أنه ليس في هذه الأزمان خبر متواتر، أو محفوف بالقرينة العلمية على مطلب، والآحاد منها كما ذكر لاتفيد في المقام، مع أن الآحاد منها دالّة على خلاف مطلوبهم.

١: الطلاق ٦٥: ٧.
٢: يونس ١٠: ٥٩.
٣: الإسراء ١٧: ٣٦.
٤: البقرة ٢: ١٦٩.

بل لنا أن نقول: إنّ الأخبار الدالّة على عدم بقاء حكم في غير المعلومات بلغت حد التواتر المعنوي، مثل قولهم عليهم السلام: «لاتكليف إلاّ بعد البيان»[١] و «رفع عن أُمتي ما لايعلمون»[٢] و «وضع عن أُمتي ما لايعلمون»[٣] و «ما حجب اللّه علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم»[٤] و «كل أمر مشكل يردّ حكمه إلى اللّه و رسوله»[٥] و من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: «لا»[٦].

والأخبار المتجاوزة عن حد الإحصاء، الناهية عن العمل بغير العلم، والآمرة بالتوقف فيما لايعلم[٧]، و غيرها.

فإن قيل: قد ورد في الأخبار الكثيرة: أنّ لكل شيء حكماً بيّنه رسول اللّه ﷺ، حتى أرش الخدش، و أحكام الخلاء، والجلدة، و نصف الجلدة[٨].

قلنا أولاً: إنها أخبار آحاد لاتفيد شيئاً غير الظن.

و ثانياً: إنه ليس مدلول تلك الأخبار إلاّ أن كلّما كان له حكم، فقد بيّنه الرسول ﷺ، لا أنّ لكل شيء حكماً و بيّنه الرسول، و شتان ما بينهما.

و ثالثاً: إن المقدمة المأخوذة في الصغرى لم تكن وجود أحكام غير المعلومات، بل بقاء أحكام غير معلومة، والكلام إنما هو في أنه هل باقٍ للذين سُدّ عنهم باب العلم أحكام غير معلومة، أم لا؟

١: الكافي ١: ١٦٢/١ـ٥.
٢: الكافي ٢: ٤٦٢/١، الخصال ٢: ٤١٧/٩، التوحيد: ٣٥٣، الوسائل ١١: ٢٩٥ ابواب جهاد النفس ب ٥٦ ح١.
٣: الكافي ٢: ٤٦٣/٢، الوسائل ١١: ٢٩٥ أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح٣.
٤: الكافي ١: ١٦٤/٣، التوحيد: ٤١٣/٩.
٥: الاحتجاج ٢: ١٠٧، مستدرك الوسائل ١٧: ٣٢١ ابواب صفات القاضي ب١٢ح١.
٦: الكافي ١: ١٦٤/٢، توحيد الصدوق: ٤١٢/٨.
٧: الكافي ١: ٥٠/٩، وج٤: ٣٩١/١، التهذيب ٥: ٤٦٦/١٦٣١، المحاسن ١: ٢١٥.
٨: الكافي ١: ٥٩/٣، و ص١٩٨/١.

و بون بعيد بين حكم الرسول بحكم، و بين بقائه للجاهل الغير المتمكن من الوصول إليه.

ألا ترى أن جمعاً من العلماء حكموا بمعذورية الجاهل الساذج بالمرة، و وضعوا عنه الحكم، و أجمعوا على وضع الحكم عن الجاهل في بعض الموارد، و ما الضرر في أنّ الرسول يحكم لشيء بحكم، و كان هو لمن وصل إليه هذا الحكم بالطريق العلمي، أو الظن الثابتة حجيته؟ بل الأمر كذلك لامحالة، ولاحكم لمن لم يصل إليه، و عبارة «رفع عن أُمتي» و «وضع» صريحة فيه.

و قد أجمع جميع العلماء بل صار ضرورياً من دين سيد الأنبياء ﷺ: أن المستضعفين والذين لاخبرَ لهم عن حكم أصلاً معذورون، ولايتعلق بهم الحكم.

بل لنا هاهنا كلام آخر، و هو أنه ما أراد بأحكام اللّه التي أتى بها النبي ﷺ في كل واقعة بمدلول تلك الأخبار، و يحكم ببقائها إلى هذا الزمان؟

فإنه إما أن يراد: أن للّه سبحانه في كل واقعة في حق جميع المكلفين حكماً واقعياً واحداً معيناً غير متبدل، هو حكم لجميع المكلفين، حكم به و قرره، و هو باق لنا و لغيرنا، يجب على الكل العمل بهذا الحكم الواحد، والإتيان به، و يعاقب تاركه، والمنحرف عنه.

أو يراد: أن للّه سبحانه في كل واقعة لكل أحد حكماً يجب عليه العمل به و إن لم يكن ذلك الحكم معيّناً، بل تعيينه منوط بنظر المكلف وسعيه و اجتهاده؟

فإن كان المراد الأول: فلايتفرع عليه وجوب العمل بالظن أصلاً، بل يناقضه؛ لأنه إذا وجب العمل بشيء معيّن، والإتيان به البتة، فالمظنون يمكن أن يكون هو، و أن يكون غيره، فالإتيان بالمظنون لايُعلم أنه الإتيان بما فرض وجوب الأتيان به البتة، و مع ذلك هو مخالف لإجماع جميع المسلمين؛ إذ معنى وجوب العمل بشيء معيّن واحد أنه يعاقب بتركه والانحراف عنه، فلوكان للّه سبحانه في كل واقعة، أو في الجملة لجميع المكلفين حكماً معيناً واحداً غير ساقط عنهم ـ

كما هو معنى البقاء ـ لزم عقاب غير واحد من المجتهدين و مقلّديه طرآ ؛ لاتحاد الحكم المعين و تفاوت الأعمال و اختلافها جداً ؛ فإن غير الواحد غير آتٍ بذلك المعين قطعاً، فإن المعيّن لايختلف.

فإن قلت : إن عدم عقابهم لأجل أنهم مكلفون بمقتضى فهمهم ذلك الحكم المعيّن.

قلنا : مع أنّ فهمهم ليس إلاّ بطريق الظن الجائز الخطأ، الذي يوجب التعبد به عدم بقاء ذلك المعيّن : إنّ التكليف بمقتضى الفهم المختلف قطعاً عين القول بعدم بقاء ذلك المعيّن، و اختلافه باختلاف الأفهام ؛ و إذا جاز سقوطه و عدم بقائه باختلاف الفهم، فلِمَ لايجوز عدم البقاء باختلاف انسداد باب العلم به و انفتاحه؟

و بالجملة : لوكان المراد من الحكم ذلك، لكان الحكم ببقائه و وجوب العمل به باطلاً ضرورة.

و إن كان المراد الثاني : فمع أنه لايوافق مذهب المخطّئة، بل مخالف لإجماع الشيعة، لاربط لتفريع وجوب العمل بالظن عليه، إلاّ بعد ثبوت أنّ ذلك الحكم هو الذي ظنه المكلف أنه حكم اللّه في حقه.

و بالجملة : لامعنى محصل للحكم ببقاء الأحكام قبل إثبات وجود العلم أو ظنٍ دل على اعتباره دليل علمي، بل يمكن إجراء هذا الكلام في أصل المقدمة التي تمسّكوابها، و هي قولهم : التكليف باق في هذه الأزمان.

فإن قلت : فكيف الحال في ذلك المجال؟

قلنا : القدر المعلوم الثابت ـ كما ذكرناه في محله ـ أن للّه أحكاماً في وقائع، أو حكماً في كل واقعة يجب العمل به على من عنه فحص، و إليه وصل علماً أو ظناً دل على اعتباره قاطع، و هو أيضاً علم، والفحص عنه واجب شرعاً و عقلاً، فاللازم أولاً هو الفحص، فإن فحص و وجد إليه سبيلاً من العلم أوظنٍ ثابت الحجية، فيحكم ببقائه و وجوب العمل به، و إلاّ فليس باقياً، بل هو ساقط

مرتفع، والمرجع بعد رفعه و سقوطه إلى عدم الحكم، أو الحكم بالإباحه العقلية.

و أما الإجماع القطعي على بقاء أحكام من اللّه غير المعلومات، فادعاؤه ليس إلاّ شططاً من الكلام، و أيّ سبيل إلى ثبوت ذلك الإجماع!؟ مع أنّ الإجماع لايثبت إلاّ بتصريح تمام العلماء، أو إلاّ من شذ منهم، و فتواهم، و لم يصرّح أحد من العلماء المتقدمين والمتأخرين الذين يعتنى بأقوالهم، و تصير فتاواهم مصدراً للحكم بالإجماع بذلك، بل ذكر جمع منهم خلافه، و قالوا: لم يثبت بقاء حكم غير المعلومات، كالفاضل المحقق جمال الدين الخوانساري في حواشي شرح العضدي، و شيخنا بهاء الدين العاملي في أربعينه، و مولانا خليل القزويني، و جمع من الأخباريين[1].

و ما قد يجري على ألسنة بعض طلبة عصرنا من أنّ بقاء الحكم في كل واقعة إجماعي، ليس إلاّ من باب التقليد و قلّة التتبع.

و قد يتوهم ثبوت الإجماع من عدم اقتصار أحد من العلماء على المعلومات، بل قيل: كون كل مكلف من بدو البعثة إلى قيام القيامة مكلفاً في كل واقعة ببناء العمل على واحد من الأحكام الخمسة و لو على الإباحة العقلية مما انعقد عليه إجماع الأُمة.

ألا ترى إلى فرق المسلمين أنهم لايحصرون تكاليفهم في معلوماتهم، ولايتسامحون فيما يتردّدون في حكمه معتذرين بعدم ثبوت وجوب البناء على حكم[2]، بل يتفحصون عن مدارك الواقعة، فإن وجدوا لها دليلاً خاصاً، أخذوا

١: حواشي شرح العضدي. الجزء الثاني، مبحث حجية الخبر الواحد (مخطوطة مكتبة العامة لآية الله العظمى الگلپايگاني(ره) كد ٢٤/٩) . و نقله عنه بنصّه في مفاتيح الأصول، ص٤٦٧-٤٦٨؛ الشافي في شرح الكافي للقزويني، كتاب العقل، باب البدع والمقاييس (مخطوطة مكتبة العامّة لآية الله العظمى المرعشي(ره). رقم ٦٠٠٢) ولم نجده في أربعين العاملي.

٢: يعني: ألا تراهم لايحصرون تكاليفهم في معلوماتهم و لايعتذرون بعدم ثبوت وجوب البناء على حكم.

بمقتضاه، و إلاّ رجعوا إلى العمومات مع وجودها، و إلاّ فإلى حكم ما لانص فيه.

فلزوم الفحص عن الحكم في كل واقعة، والبناء على مقتضى الدليل مما انعقد عليه الإجماع، مع أنّ مقتضى العقل والنقل: عدم تحقق واقعة إلاّ و لها حكم، و أيضاً تعلّقت الأحكام بكثير من الكليات والمجملات، و تفاصيل هذه غير معلومة، فثبوت التكليف بها مما لايمكن منعه، و تتم الكلية بعدم الفصل.

ولايخفى أن ذلك ليس إلاّ من عدم التأمل، والبعد عن مراحل التحقيق.

ولبيان ذلك نقدّم أولاً مقدمة ذكرناها في بعض كتبنا، و هي أن الإجماع على حكم هو الاتفاق الكاشف عن حكم المعصوم بذلك الحكم، و هو إما قولي أو فعلي.

والمراد بالأول: ما علم الإجماع بفتاوي المجمعين و أقوالهم، كتصريحهم بأنه يجب كذا مثلاً، أو تصريحهم بأن خبر الواحد حجة.

وبالثاني: ما علم بأفعالهم و أعمالهم، كغسل الجميع ـ مثلاً ـ ثوبهم من ملاقاة بول ما لايؤكل، و كعملهم بالآحاد، و استدلالهم بها.

و كما يشترط في إثبات الحكم المطلق بالأول إطلاق حكمهم و فتاواهم، و في إثبات الحكم به لنا و في حجيته في حقنا، اندراجنا تحت إطلاق قولهم أو عمومه، فلايمكن إثبات الحكم المطلق، ولايثبت الإجماع عليه أو على مايشملنا إلاّ بالعلم بإطلاق الفتاوى أو شمولها لنا كلاً، ولايثبت الإجماع على المطلق، أو على ما يشملنا إذا كانت الفتاوى ـ و لو بعضها الذي له مدخلية في ثبوت الكشف ـ مقيداً، بل و لو محتمل التقييد، فكذلك يشترط في إثبات الحكم المطلق في حقنا بالثاني: العلم بمساواة الجميع للعالمين، أو مساواتنا لهم في جميع الحالات التي يحتمل مدخليتها في تعلق ذلك العمل بهم، و انتفاء الفارق بينهم و بين الباقين من جهة ما يمكن أن يكون له مدخلية في ذلك العمل، و سبباً له، و موجباً إياه.

فلو رأينا ولاحظنا جماعة من العلماء الذين يكشف اتفاقهم على أمر عن رأي المعصوم أو عمله، أنهم أفطروا يوم شكٍ وجوباً مثلاً، ولكن كان الجميع مسافرين

أو جوّزنا كونهم كذلك، لايثبت منه إجماع على وجوب الإفطار في ذلك اليوم مطلقاً، أو في حقنا و لو لم نكن مسافرين.

ألا ترى أنه لو علمنا قطعاً: أن جميع العلماء الإمامية، بل علماء الأمة، بل جميع الأمة شربوا دواءاً خاصاً، أو كل منهم دواءاً وجوباً شرعياً، ولكن شربت طائفة لصداعه، و أُخرى لوجع عينه، وثالثة لوجع أُذنه، و رابعة لوجع ضرسه، و خامسة لوجع بطنه، و سادسة لسلسه، و سابعة لورم رجله، و هكذا، أو جاز كون شرب كل طائفة لمرض، لايحكم بوجوب الشرب المطلق، أو علينا مع خلونا عن الأمراض، و افتراقنا عنهم به، و ذلك ظاهر جداً.

و إذا عرفت هذه المقدمة، نقول: هل زعمك أنّ هذه الطوائف الغير المحصورة من فرق المسلمين الذين بنوا عملهم في كل واقعة على حكم من الأحكام الخمسة، و لم يقتصروا في تكاليفهم على المعلومة، كان بناؤهم هذا بعد أن جعلوا دليلاً ظنياً حجة لأنفسهم، و أثبتوا بالبرهان القطعي حجيته لهم، و علموا شرعاً كونه دليلاً لهم، أم لا؟

فإن قلت: لا، و كان عملهم بالدليل الظني، و استخراجهم الحكم منه، و استنباطهم التكاليف الغير المعلومة منه قبل إثبات حجيته، فلاتستحق جواباً غير السكوت والضحك.

و إن قلت: كان بعد إثبات حجية دليل ظني كالخبر أو الشهرة، أو مطلق الظن، فأي نسبة بينهم وبيننا في هذه الحال التي لم يثبت علينا حجية ظن بعد؟ و أيّ مشابهة و لأي جهة أخذنا ذيلهم و نعدو قفاهم؟ مع أن الفرق بينهم و بيننا من الأرض إلى السماء، و نحن أيضاً لو فهمنا حجية دليل ظني و أثبتناها، نكون مثلهم البتة، و نعمل في غير المعلومات كما يعملون.

هل كان رجوعهم إلى الدليل الخاص، و مع فقده إلى العمومات، و مع انتفائها إلى حكم ما لانص فيه بعد ثبوت حجية ذلك الدليل الخاص، و تلك العمومات، و علم حكم ما لانص فيه، أو قبله؟ ظاهر أنه كان بعده.

فإن ثبت لك أيضاً حجية هذه و علمتها، فلم لصقت بذَنَب الظن و تجرّه، بل اعمل بها، و ارفع يدك عن الظن الضعيف السقيم.

و إن لم يثبت، فأين أنت و أين هذه الطوائف؟.

و قد غفل ذلك المسكين عن أنه لو ثبت الإجماع بهذا الطريق، يصير عدم حجية الظن إجماعياً قطعياً باعترافهم، فإنهم معترفون بأن في زمان حضور أصحاب الإمام ـ الذين كان اتفاقهم كاشفاً عن قول المعصوم قطعاً، لتمكنهم من العلم ـ ما كانوا يعملون بالظن، و يحرّمون العمل به، و يحملون الأخبار المتواترة الناهية عن العمل بالظنْ عليهم، فلو ثبت إجماعهم على عدم حجية الظن، فأنت لم لاترفع اليد عنه، و أخذت برجله و تجرّه؟

فإن قلت: فرق بيننا و بينهم، فإنهم لايعملون به لانفتاح باب العلم عليهم، و لولاه لعملوا به.

قلنا: هذا الفرق بعينه بيننا في هذا الوقت و بين العلماء المتقدمين متحقق، لأجل ثبوت حجية بعض الأدلة الظنية لهم، و عدمه بالنسبة إلينا بعد، و لولا ثبوت حجية الدليل الظني لهم، لم يتجاوزوا عن المعلومات قط، كما أنك أيضاً متجاوزعنها بعد ثبوت حجية مطلق الظن، أو ظن مخصوص.

و أما الإجماع على الفحص الذي ادعاه، فهو مسلّم، بل هو مدلول عليه بالدليل القطعي العقلي والنقلي، كما بيناه في موضعه، ولاكلام حينئذ في وجوب الفحص عن الحكم.

إنما الكلام في أنّ بعد الفحص، هل يكون لنا حكم و تكليف سوى المعلومات؟

و أما ادعاء أن مقتضى العقل والنقل عدم تحقق واقعة لاحكم لها، فإن أراد النقل الظني، فلو سلّم وجوده، فما الفائدة فيه؟ و إن أراد القطعي فأين هو؟

و أما العقلي فستعلم كيفيته، على أنه لا أدري لِمَ نسي الأخبار المتكثرة

المصرحة بقوله: «اسكتوا عمّا سكت اللّه» [١] و «رفع عن أُمتي» [٢] و «وضع» [٣] وأمثالها التي هي صريحة في أن بعض الوقائع مسكوت عنه، و أحكام البعض موضوع ومرفوع.

و أما ادعاء أن بعض الأحكام متعلق بالكليات والمجملات التي لايعلم تفاصيلها، فالتكليف يكون ثابتاً في التفاصيل الغير المعلومة، فيجب الرجوع إلى الظن؛ فكلام سطحي واه؛ إذ بعد ثبوت التكليف بالكلي أو المجمل، لأي جهة يثبت التكليف بالجزئي أو التفصيل؟

قال الشارع: أعتق رقبة مؤمنة مثلاً، و هو كلي أو مجمل، و لم يبيّن أن الرقبة رومية أو حبشية، بيضاء أو سوداء، قصيرة أم طويلة، جميلة أم كريهة، شابة أم شائبة، صغيرة أم كبيرة، مهزولة أم سمينة، بليدة أم فطنة، إلى غير ذلك، فنقول: لاتكليف في هذه الخصوصيات.

و كذا قال: تجب القراءة في الصلاة، فلو لم يبيّن أنها جهرية أم إخفاتية، تكون بالنسبة إليهما كلية أم مجملة، ولايكون بالنسبة إليهما تكليف و حكم، بل المكلف مختار في الإتيان بأيّ منها شاء.

لايقال: التخيير أيضاً حكم من الأحكام لأنّ التخيير على قسمين، أحدهما: ما ثبت لأجل حكم الشارع بالتخيير. و ثانيهما: ما كان بحكم العقل، لابمعنى أن يحكم العقل بأن الشارع حكم بالتخيير، بل لمّا لم يحكم الشارع فيه بحكم، يكون المكلف فيه مطلق العنان، و هذا غير الحكم الشرعي.

والملخص: أن تخيير المكلّف ناشئ تارة من حكم الشارع بالإباحة، و هو من الأحكام الشرعية؛ و أُخرى من عدم الحكم و فقدانه، و هذا حكم العقل دون الشرع، و هذا أحد معنيي الإباحة العقلية، و معناه الآخر: حكمه بالاختيار شرعاً، و هذا حكم شرعي ثابت بالعقل.

١: عوالي اللآلي ٣: ١٦٦/٦١.

٢و٣: الكافي ٢: ٤٦٢/١و٢، الوسائل ١١: ٢٩٥ أبواب جهاد النفس ب ٥٦ ح١ ـ ٣.

ألا ترى لو سألك المجنون أو الطفل ـ الذي ليس محلاً للتكليف و متعلقاً لحكم من الأحكام الخمسة باتفاق العقلاء والضرورة الدينية ـ إني هل أفعل الفعل الفلاني أم لا؟ تقول لا محالة: أنت مختار، إن شئت افعل، و إن شئت لاتفعل، بل لو سئلت أنّ الحمار بعد أكل الشعير هل يقوم أو ينام؟ تقول: كلّ ما يريد.

و هذه الاختيارات أو مطلق العنانية إنما هي لأجل عدم الحكم، لا لأجل تعلّق الحكم الشرعي.

بل لو سئلت عن عمل شخص في زمان قبل البعثة الذي لاحكم ولاتكليف فيه باعتراف الخصم، و تخصيص زمان التكليف بأول البعثة إلى يوم الحشر، تقول: إنه مختار، و مطلق العنان.

و قد ظهر مما ذكرنا: أنه لادليل نقلياً قطعياً أصلاً على ثبوت التكليف و بقائه في غير المعلومات.

و أما الدليل العقلي: فليت شعري أيّ جهة عقلية تدل على وجود حكم و تكليف في كل واقعة، أو ثبوت حكم و تكليف و بقائه غير المعلومات؟! و ما الضرر في أن اللّه سبحانه بيّن الحكم و قرّره لبعض الأفعال و لم يقرّره لبعض آخر، كما أن الحديث المشهور «اسكتوا عما سكت اللّه» [1] و حديث «و سكت عن أشياء» [2] مصرح به؟

والحاصل: أنه يمكن عقلاً أن يكلف اللّه سبحانه عبداً أو جميع عباده بأُمور، و قرّر له أو لهم أحكاماً معيّنة في أُمور، و سكت عن الباقي، فلايكون لهم في الباقي تكليف ولاحكم أصلاً.

فإن قلت: لايخلو إما أن يعاقبه على فعل الباقي، أو لا، فعلى الأول يكون حراماً، و على الثاني: إما أن يؤجره بالفعل، أو الترك، أولا، فعلى الأول يكون مستحباً أو مكروهاً، و على الثاني مباحاً.

١: عوالي اللآلي ٣: ١٦٦/ ٦١.
٢: الفقيه ٤: ٥٣/ ١٩٣.

قلنا: لايعاقبه ولايؤجره، ولاتلزم منه إباحته؛ لأن المسلَّم أنّ كل مباح لاعقاب عليه ولاثواب له، لا أنّ كل ما لاعقاب عليه ولاثواب له فهو مباح، فإنّ ما لاحكم له أيضاً كذلك.

فإنّ سلطاناً تسلّط علينا لايعاقبنا على أفعالنا السابقة على تسلّطه علينا، ولايؤاخذنا بها[1]، و ليس ذلك لأجل أنه جعلها مباحة لنا، بل لأجل عدم الحكم.

و لذا لاعقاب ولاثواب على حركات الأطفال، والمجانين، والحيوانات العجم، و أهل زمان قبل البعثة، مع أنها لاتوصف بالإباحة.

والتحقيق: أنّ كل فعل من كل أحد بالنسبة إلى كل حاكم ينقسم أولاً إلى قسمين: إما لاحكم له فيه، أو له فيه حكم.

والثاني: ينقسم إلى الأحكام الخمسة، و يشارك الأول الإباحة في عدم استحقاق ثواب ولاعقاب عليه؛ لأنه كما هو شأن الإباحة، كذلك هو شأن عدم الحكم أيضاً.

فإن قلت: لاشك في أن اللّه سبحانه محيط بجميع الأمور، لاتجوز عليه الغفلة، ففي كل فعل من الأفعال إما يرضى لنا بفعله، أولا، و على الأول: إما يرضى بالترك، أو لا، والأول مباح، والثاني واجب، و هكذا إلى آخر الأحكام.

قلنا: لانسلّم أنّ الأول مباح، والثاني واجب، إلى آخره.

و بيان ذلك بعد مقدمة: هي أن الأحكام الشرعية خمسة: الإيجاب، و هو عبارة عن طلب الفعل حتماً، والندب، و هو عبارة عن طلبه من غير حتم، والتحريم، و هو عبارة عن طلب الترك حتماً، والكراهة، و هي عبارة عن طلب الترك لاعلى سبيل الحتم، والإباحة، و هي عبارة عن جعل الطرفين متساويين، أي الحكم بتساوي الطرفين.

ثم الوجوب والحرمة و أحوالهما اللازمةالانفعالية مترتبة على الإيجاب

١: في «ب»: و لايؤجرنا بها.

والتحريم و أحوالهما المتعدية الفعلية، فيقال: أوجب فوجب، و حرّم فحرم، و هكذا، فلاوجوب ما لم يتحقق إيجاب، ولاحرمة ما لم يتحقق تحريم، و هكذا البواقي.

ثم طلب الشيء عبارة عن إظهار محبوبيته، فما لم يتحقق الإظهار بنحو من الأنحاء ـ و لو بالعقل أو العادة أو غيرهما ـ لم يتحقق الطلب؛ و ما لم يتحقق الطلب، لم يتحقق الوجوب والحرمة و أخواتهما و إن كان الفعل في الواقع محبوباً فعله أو تركه، مع مبغوضية النقيض أو عدمها.

فإنّ المولى إذا اشترى عبداً، و لم يأمره بعد بشيء، و لم يحكم له بحكم، ليس شيء واجباً عليه ولاحراماً، إلى آخر الأحكام، إلاّ ما كانت محبوبيته أو مبغوضيته أو تساويه معلوماً للعبد بالعقل أو العادة، فإنهما أيضاً لسانان للمولى.

فلمّا كان كذلك، فلوكان الجلوس في بيت معيّن محبوباً للمولى واقعاً، مبغوضاً تركه، ولكن لم يبيّنه بعد للعبد، لايقول أحد: إنه أوجبه عليه، أو واجب عليه.

و هذا ظاهر جداً، و يكفيك في ذلك كون تلك الأحكام أحكاماً و هو من مقولة الأفعال، حيث إنّ الحكم عبارة عن التصديق، فلايتحقق الحكم إلاّ بفعل من الحاكم.

و بعد تلك المقدمة، يظهر لك: أنّ الواجب والمباح و أخواتهما هو ما بيّن اللّه سبحانه وجوبه أو إباحته ـ مثلاً ـ و قرّره لنا، و أما مجرّد الرضى بالفعل وعدم السخط عليه من دون بيان ذلك أصلاً، فليس حكماً و لاتكليفاً.

ألا ترى أن اللّه سبحانه محيط بجميع أفعال الحيوانات والأطفال والمجانين، و من لم يسمع بشريعة أصلاً، و بأفعال الناس قبل البعثة، بل بسكنات الجمادات، ولايخلو: إمّا راضٍ بها أو لا ـ إلى آخر ما قيل [1] ـ مع أنهم ليسوا بمكلفين،

١: في «ب»: ما قبله. والمراد: إلى آخر ما قاله المستشكل أو ما قبله في الإشكال المتقدم.

ولامحكومين، فما الضرر عقلاً في أن نكون في بعض أفعالنا مثلهم؟

فإن قلت: ذلك لأجل أنهم ليسوا بمكلفين ولامحكومين، و نحن مكلفون و محكومون.

قلت: لا أفهم معنى ذلك، إن أردتَ أنّ أفعالهم ليست معرضاً للرضى و عدمه، فقد اعترفت بإمكانه، فلم لايكون بعض أفعالنا كذلك؟ و إن أردت أنّ هذا ليس تكليفاً و حكماً لهم، فلم لانكون كذلك في بعض أفعالنا؟

و إن قلت: إنه ليس من شأنهم التكليف والحكم.

قلنا: إذا كان التكليف والحكم مجرّد الرضى و عدمه، و هو يتحقق في حقهم، فلم ليس من شأنهم؟

والتحقيق؛ أنّ معنى عدم كونهم مكلفين: أنه سبحانه لم يجعل لأفعالهم حكماً أصلاً، ولم يقرّره لهم. و معنى كوننا مكلفين: أنه حمل علينا بعض الأمور، و قرّر لنا بعض الأحكام، و أمّا أنه جعل لنا في جميع أفعالنا حكماً، فلادليل عقلياً عليه أصلاً.

وبالجملة: قبل حجية مطلق الظن أو بعض الظنون لادليل قطعياً أصلاً على بقاء الحكم في كل فعل من الأفعال، ولاعلى بقاء أحكام غير المعلومات.

فإن قلت: الاقتصار على المعلومات و رفع اليد عن غيرها يستلزم الخروج عن دين سيد المرسلين.

قلت: إن كنت من أهل التأمل أو كان لك قليل تحقيق، لم يصدر عنك مثل ذلك الكلام.

أمّا أولاً: فلأني أقول: لم يظهر لي بعد أنّ سيد المرسلين أتى لي حال كوني بهذه الحالة غير المعلومات حكماً، فكيف تقول: إن في رفع اليد عن غير المعلومات خروجاً عن دينه، أثبت لي أولاً حكماً و ديناً غير المعلومات، ثم قل هذا الكلام.

و أما ثانياً: فلأنه ليت شعري هل كان حكم سيد المرسلين في كل واقعة غير

محصور، ولايعدّ ولايحصى! و كل ما قاله كل مجتهد في كل واقعة أتى به بخصوصه، أو كان حكمه واحداً؟

فإن كان كل هذه الأقوال المختلفة في كل واقعة يقيناً حكمه و دينه بخصوصه، فلايكون غير معلوم، و كان الكل حكمه، فخذ بكل ما تريد منها، ولاضرورة للعمل بالمظنة.

و إن كان حكمه في الواقع واحداً، ففي كل واقعة خرج غير واحد من المجتهدين عن دينه، بل جميع المجتهدين إلاّ واحداً منهم، يكون خارجاً عن دينه، و إذا خرج كل هؤلاء، و لم يلزم نقض، فقسنا عليهم أيضاً، بل يحتمل خروج الجميع، بل مظنون كل مجتهد أنّ الكل خارج غير نفسه، ولايلزم من ذلك نقض.

و أما ثالثاً: فلأن من يقتصر على المعلومات، فالأغلب أن في غير المعلومات أيضاً يعمل بأحد الأقوال المختلفة، من باب الاتفاق مثلاً؛ غايةالأمر أنه لايجتنب من بول الرضيع، و هذا يوافق قول من يقول بطهارته، و يتوضأ من الماء الغصبي، و هو يطابق قول من يجوّز الوضوء، و يرتمس في الماء في الصوم الواجب، و هو يوافق قول من لايحرّمه، و هكذا.

فالأغلب يطابق عمله مع عمل مجتهد، فلم يخرج من الدين.

نعم غاية الأمر أنّ هذا المجتهد عمل به من جهة ظن أنه حكم اللّه، و هذا المقتصر [1] من باب الاتفاق و عدم الحكم، و مجرد ذلك لايوجب الخروج عن الدين والدخول فيه؛ وإلاّ لزم خروج جميع المجتهدين من الدين؛ لأنهم أتوا به من جهة الظن بحكم اللّه، و أصحاب الأئمة عليهم السلام أتوا به من جهة العلم به.

و أما رابعاً: فلأنّ أُسّ الدين و ما به قوامه، و يشيد عظامه، فهو معلوم، و ليت شعري لم يخرج من الدين من اقتصر على المعلومات.

١: في «ح»: المقصر. والمراد بالمقتصر: هو المقتصر على المعلومات.

انظر إلى أنه لو صام أحد شهر رمضان واقتصر فيه على المعلومات، فأمسك من طلوع الفجر إلى استتار القرص، من الأكل والشرب بالطريق المتعارف، والإنزال والجماع عمداً، والبقاء على الجنابة إلى غير ذلك. ممّا أُجمع عليه، و لم يعتنِ بما اختلف فيه، فهل يخرج في كيفية الصوم عن الشريعة؟

و كذا في الصلاة لو طهّر ثوبه الساتر للعورة المجمع عليها، والبدن عن النجاسة المجمع على نجاستها، و ستر عورته القطعية، و توجه إلى القبلة بعد الوضوء، المشتمل على الغسلتين والمسحتين، والتكبير، والقراءة، والركوع، والسجود، والتشهد، والتسليم، والطمأنينة، والذكر الواجب، لم يكن خارجاً عن الدين لأجل الصلاة لو لم يقرر حكماً لبعض ما اختلف فيه لأجل عدم ثبوت حكم فيه.

فإن قيل: المراد الخروج عن سيرة العلماء و طريقة الفقهاء.

قلنا: هل المراد العلماء الذين كان لهم باب العلم مفتوحاً زائداً عما فتح لنا، أو ثبت لهم حجية ظن مخصوص، أو الذين لم يكونوا كذلك؟

فإن كان المراد الأول، فما الضرر في خروج من لم يفتح له ذلك الباب، و لم يثبت له حجية ظن؟ كما أن العامل بالظن خرج عن سيرة أصحاب الأئمة لسد باب العلم، و تقول لاضرر فيه.

و إن كان الثاني: فلانسلّم لزوم الخروج عن سيرتهم.

مضافاً إلى أني لاأدري أنه من أين علم وجه فساد خروج شخص عن سيرة طائفة يختلف حاله مع حالهم؟

ألا ترى أنّ الشيخ في العدة والسيد في الذريعة وابن إدريس و ابن زهرة [1] و غيرهم [2] صرّحوا بأنه لو اختلف العلماء في مسألة أو مسائل على أقوال، و لم يعلم الحق منها، و لم يكن دليل على التعيين، يجب الحكم بالتخيير، مع أنه

١: العدة ٢: ٢٤٦، الذريعة ٢: ٨٠٣، الغنية (الجوامع الفقهية): ٤٨٠.

٢: من المتاخرين صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٢٥٧، والميرزا القمي في قوانين الأصول ١: ٣٨٣.

خارج عن سيرة الجميع لامحالة.

وبالجملة: لادليل مطلقاً على بقاء التكليف غير المعلومات لمن لم يثبت بعد عنده حجية ظن.

بل تحقيق المقام: أنه بعد بلوغ الإنسان حد البلوغ والتكليف، واطلاعه على مجيء رسول، و إتيانه بأحكام، والعلم بتكاليف و أحكام، يجب عليه بحكم العقل الصريح، الفحص والتفتيش عن هذه الأحكام، فما حصل له العلم به امتثله وعمل به.

و إن علم أو ظن، بل و لو جوّز أنّ للرسول أحكاماً غير ما علمه، فإن تمكن من الوصول إلى خدمة الشارع، يجب عليه السؤال منه، و إلاّ فيتفحص، و يبذل جهده في التفتيش عمّا يوصله إلى أحكامه، و أُمر باتباعه في الأحكام.

فإن علم أنّ الأمر الفلاني المفيد للظن يجب اتباعه، و أمر الشارع بأخذ الأحكام منه يتبعه، و إلاّ فيقتصر على معلوماته.

و أما الدليل على وجوب ذلك الفحص والتفتيش، فهو العقل الصريح، والإجماع القطعي من الأمة، مع اتحاد الحال، بل من أهل جميع الملل والأديان، والآيات المتكاثرة ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾ [1] و ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة﴾ [2] «طلب العلم فريضة» [3] «اطلبوا العلم» [4] إلى غير ذلك.

فإن قيل: صرّح العلماء، و يحكم الوجدان أيضاً بأن من تكثّر الأخبار الآحاد في واقعة، و إن لم يكن الجميع بمضمون واحد، يحصل العلم الإجمالي بالواقعة؛ أي يعلم القدر مشترك.

ولاشك أنّ كل من نظر في هذه الأخبار المضبوطة في الكتب، و أقوال

١: النحل ١٦: ٤٣.
٢: التوبة ٩: ١٢٢.
٣: الكافي ١: ٣٠/١ـ٥، منية المريد: ٩٩، ١٠٨، سنن ابن ماجة ١: ٨١/ ٢٢٤.
٤: الكافي ١: ٣٦/١، منية المريد: ١٠٣.

العلماء، يقطع بأنّ للشارع أحكاماً غير المعلومات، و ليست أحكامه مقصورة على المعلومات.

قلنا: نعم كذلك، و هذا صحيح مطابق للواقع، و انظر أن [١] ما كنا نمنعه هو صدور الحكم في كل واقعة أو بقاؤه، أمَّا أنه يعلم من ملاحظة الأخبار و أقوال العلماء صدور أحكام من الشارع غير ما علم ضرورة أو إجماعاً، فلاشك فيه.

ولكنّ الكلام في بقائها للذين لاعلم لهم بخصوصياتها، يعني أن هذه الأحكام هل كانت لكل أحد، أو كان فيها تخصيص؟

والتحقيق: أنه إذا قال الشارع: بول الحمار نجس، و يجب الاجتناب عنه؛ فهل المراد أن هذا الاجتناب واجب على كل أحد، سواء اطلع بعد الفحص على هذا الكلام أم لا؛ أم يختص بمن اطلع عليه و لو بشرط الفحص؟

فإن قلت: إنه عام، فقد ارتكبت التكليف بما لايعلم و ما لايطاق، و خالفت الآيات والأخبار المتكثرة، بل الإجماع القطعي، بل الضرورة الدينية، إذ بديهي أنه ليس كذلك، و ظاهر أن الحكم لم يكن غير واحد، و مع ذلك فكل مجتهد مكلف بفهمه، و إن فهم مجتهد عدم نجاسته، لايجب عليه الاجتناب، فيعلم أن الحكم لاعموم له، بل هو مختص بالعالم بذلك الحكم، فلايكون باقياً لغير العالم بعد الفحص.

فإن قلت: المسلّم خروج غير العالم و غير الظان، و أنه ليس حكماً لهما، و أمَّا الظان، فخروجه غير معلوم، فالمسلّم أنه قال: يجب الاجتناب عن بول الحمار على كل أحد، سوى من لم يعلم أو لم يظن بعد الفحص بهذا الحكم.

قلنا: نعم، هذا إنما يفيد إذا سلِّم في صورة ظنك بنجاسة بول الحمار أن الشارع قال: يجب الاجتناب عن بول الحمار، حتى يشمل الظان أيضاً، و نحن نقول: ما الدليل على أنّ الشارع قال ذلك، حتى خرج عنه غير العالم و غير

١: في «ب»: و انظر إلى.

الظـان، و بقي هـذان؟ لعلـه لـم يقل: إن بـول الحمار نجس، فلم يـجب اجتـناب الظان.

و **أما الأمر الثـاني** من الأمريـن اللذين تتوقف تمامية الصـغرى عليهمـا، فهو انسداد باب العـلم بالأحكام، فإن تلك المقـدمة عندنا محل بحـث و نظر؛ فإنه إن أراد بانسـداد باب العلم انـسداد باب مطلقـه حتى الحاصل بـواسطة الظن المـعلوم حجيته، فهو ممنوع.

والتفصيـل: أنه لاشك أنّ الظن، بل مطلـق الأمارة المنتهي إلى العـلم، علم أيضاً، فإنه كما أنه إذا قال الرسول ﷺ: حكم الـواقعة الفلانية كذا؛ يـحصل لك العلم به، فكذا إذا قال: حكمها ما دل عليه الخبر الواحد و اعمل فيها بما دل عليه؛ يحصل لك العلم أيضاً بحكمها في حقك أيضاً بعد دلالة الخبر.

فبـعد وجود ظن أو أمارة ثـابتـة حجيتـه، بـل مع احـتمالـه و تجويـزه، دعوى انسداد باب العلم غـلط، و نحن لانسلّم فقد الظن الكذائـي أو الأمارة الكذائية، بل نـقطع بحـجية الظـنون الكـتابية والخبرية، كمـا بينـاه في كتبـنا، كشرح تجريد الأصول، و مناهج الأحكام[1]، و مفتاح الأحكام، و أسـاس الأحكام و غيرها، و من ذلك ظهر عدم تمامية صغرى هذا الدليل.

ثم نقول على كبراه:

أمّا أولاً: فعلى سبيل الإجمال، و نقول: تمـاميتها موقوفة على تفرع وجوب العمل بمطلق الظن على بقاء التكـليف و سد باب العلم، و هو ممنوع. و ما الدليل على أنه عند بقاء التكليف و سد باب العلم يجب العمل بمطلق الظن؟

ألا ترى أنّ الـقاضي مـكلّف بالحـكم بين المـترافعـين عنده، ولاسـبيل لـه إلى العلم بالواقع، و لـم يكلّف بالعمل بمـطلق الظن، بل أُمِرَ بالرجوع إلى العدلين، و في بعض المواضع إلى أربعة عدول، و في آخر إلى اليمين، و هكذا.

١: مناهج الأحكام: ٢٥٦ منهاج: في حجية الظن في الأحكام.

ألا ترى أنه لم يكلّف بالعمل بالظن بموت مفقود الخبر.

ألا ترى أنّ جمعاً من العلماء يقولون في زمان الغيبة بوجوب العمل بأخبار الآحاد تعبداً.

ألا ترى أنّ جمعاً غفيراً منهم يرجعون إلى الاحتياط عند عدم الدليل، و هكذا.

على أني أسألك، وأقول لك: أيها العالم العامل بالظن، ما تقول في حق مجتهد اتفق في موضع لم يتيسر له كتاب، ولاسبيل له إلى تحصيل ظن مطلقاً، أو في الأغلب، و بقي في ذلك الموضع مدّة مديدة، أو في تمام عمره، فهل يسقط تكليفه عن غير المعلومات أم لا؟

فإن قلت بالسقوط، قلنا: أيّ مفسدة تترتب على السقوط في حق المتمكن من الظن ولاتترتب في حق ذلك؟ و ما الباعث على عدم السقوط عنه قبل علمه بحجية الظن و سقط عن ذلك؟

و إن قلت بعدم السقوط، بل يجب عليه العمل بالتخيير أو الاحتياط أو الأصل أو غيرها.

قلنا: لم لايكون هذا الشخص المتمكن من المظنة كذلك أيضاً؟ و ما المفسدة التي تترتب في حق هذا ولاتترتب في حق ذلك؟

لا أقول يعمل بواحد من هذه الطرق البتة، حتى تقول: ما الدليل على وجوب عمله به؟ بل أقول: لِمَ يجب عليه العمل بالظن دون أحد هذه الأمور؟ و ما الضرر في العمل به؟ مع أن هذه الأمور مع الظن في احتمال جواز العمل في مرتبة واحدة، بل يجري الكلام في حق جميع المجتهدين، فإنه لايلزم حصول الظن في كل واقعة البتة.

فنقول: ما تقول في مسألة سدّ فيها باب الظن أيضاً، والمجتهد مكلف فيه بأي شيء؟ لِمَ لايجوز أن يكون هو تكليفه في صورة انفتاح باب الظن أيضاً؟

و أما ثانياً: فعلى سبيل التفصيل، و نقول: إذا كانت الأحكام باقية و سد

باب العلم، فتفرع وجوب العمل بمطلق الظن عليه، يتوقف على انتفاء احتمال آخر، مع أنّ هاهنا احتمالات أُخر أيضاً، لايتفرع وجوب العمل بمطلق الظن ما لم يبطل جميع هذه الاحتمالات.

الأول: العمل بالأصل.

الثاني: بالاحتياط.

الثالث: بالتخيير.

الرابع: بالتوقف.

الخامس: بأمارة تعبداً من غير ملاحظة إفادتها الظن أم لا، كما في أحكام القضاة و نحوها.

السادس: العمل بالظن المخصوص.

و قد يظهر من فحاوي عبارات بعض مشايخنا ـ طاب ثراه ـ في كتابه الذي صنفه في الأصول، و كان من القائلين بالعمل بالظن، تفطّنه لبعض هذه الاحتمالات، و كونه في مقام إبطاله، و أنا أذكره مع كلّ ما يحتمل أن يقال في إبطال البواقي، و أُبيّن الحال فيه.

فيقال لإبطال الأول و هو بناء العمل على الأصل في غير المعلومات: إنه لادليل قطعي على اعتبار الأصل مطلقاً فيما كان الظن على خلاف الأصل، مع أنه غير ممكن في كثير من الوقائع، لثبوت التكليف و كلية المكلّف به، أو احتمال كليته، مع أنه خلاف المقطوع به من سيرة العلماء، بل لايجوّزونه لوكان الحكم مظنوناً بالظنون الخاصة؛ على أن الاقتصار عليه يوجب الخروج عن الدين، والانحراف عن طريقة الكل، و تاليف دين آخر.

الجواب: أما أولاً، فكأنك زعمت انحصار الدليل القطعي في الشرعيات، و عزلت العقل القاطع عن المحاكمة، و نسيت القبح والحسن العقليين، و غفلت عن أنه إذا كان كذلك، فمن أين يثبت بقاء التكاليف، وعدم جواز التكليف بما لايطاق، وعدم جواز الترجيح بلا مرجح ـ الذي هو أحد مقدمات هذا الدليل كما

يأتي ـ و وجوب العمل بالظن بعد سد باب العلم و نحو ذلك؟!

و إن لم تعزل العقل بالمرة، فكيف تقول: لادليل قطعي على اعتبار الأصل و لوكان الظن على خلافه فيما إذا لم يكن دليل قطعي على حجية الظن؟

و هل يكون دليل قطعي أتم و أحسن من أنا لو فرضنا أنفسنا واقفة عنداللّه سبحانه في يوم الحشر و يسأل عنا: أنكم لِمَ عملتم بأصل البراءة، و ما حكمتم باشتغال الذمة؟ فنجيب بأنا بذلنا جهدنا، و سعينا غاية السعي، و لم يحصل لنا العلم باشتغال ذمتنا؛ و إن حصل لنا ظن، سعينا و بذلنا جهدنا، فلم يحصل لنا العلم بوجوب العمل بهذا الظن، و كونه دليلاً و حجة لنا، و كنا عالمين في حقك أنك لاتكلف بما لايعلم، ولابشيء لم تنصب عليه دليلاً، و منه العمل بالمظنون.

هذا، مضافاً إلى ما وصل إلينا من كتابك الكريم، والأخبار المنسوبة إلى حججك من ذم العمل بالظن، والنهي عن التدين بما لايعلم، و عدم اشتغال الذمة في صورة عدم العلم، فلهذا عملنا بالأصل.

فما يقول اللّه سبحانه لنا؟ و هل يجوز عليه مؤاخذتنا و عذابنا لأجل ذلك؟ حاشا و كلاّ.

و أما لو قال لك: أيها الرجل لم اتبعت ظنك، و جعلت ديني تابعاً لظنك، بل جعلت ظنك لك نبياً و إماماً من دون حجة و برهان؟ مع أني لم أُكلف بمتابعة نبي (أو إمام) [1] إلاّ مع معجزة أو كرامة و براهين ساطعة، و أنت اتبعت ظنك بلاحجة و سبب، مع احتمال كونه مخالفاً لديني، و مع كثرة الإشارات في كلامي على ذمه، فما جوابك عنه سبحانه؟

فإن قلت: أُجيب بأني أتيت، و عملت بكلّ ما ظننت أنه مطلوبك، و تركت كلّ ما ظننت أنه مبغوضك، و هذا كان ديني، ولاشك أنه تقبح المؤاخذة حينئذ.

١ : بدل ما بين القوسين في «هـ»: إذا قام.

قلنا: فإن قال لك: كيف لم يحصل لك من الايات الكثيرة في كتابي، والأخبار المتعددة المتجاوزة عن المائة في كلام حججي، و من تصريح جماعة بالإجماع على حرمة العمل بالظن أو بغير العلم، ظن بعدم جواز متابعة الظن؟ و حصل لك الظن بحكمي من إلحاق الشيء بالأغلب، أو كون التأسيس أولى من التاكيد، أو فتوى واحد مع عدم ظهور خلاف، أو إجماع منقول واحد من الذي يدعي الإجماع على المتضادين كثيراً؟! لاأدري ما يكون جوابك؟

سلّمنا أنه يقبل عذرك ولايؤاخذك، ولكن تكون مساوياً في ذلك مع العامل بالأصل كما مر. و عدم المؤاخذة ليس دليلاً على تعيين العمل و وجوب الانحصار. و كذلك لو عمل أحد بالاحتياط لايؤاخذ به.

و لوكان عدم المؤاخذة دليلاً على التعيين، لزم وجوب العمل بالظن قبل البعثة أيضاً، و هو خلاف الضرورة.

ثم نرجع إلى ابتداء الكلام، و نقول: سلّمنا أنّ العقل معزول، و حكمه غيرمقبول، فهل ليست هذه الآيات والأخبار الغير المحصورة المشتملة على براءة ذمة من لم يعلم الشغل بعد الفحص، مفيدة لحجية الأصل بعد الفحص؟

و إن لم يفد جميع هذه، القطع بالقدر المشترك، فأي واقعة تكون متواترة معنوية؟

تأمل في نفسك؟ و عدّ وقائع حاتم و رستم التي تعلمها، و عدّ الآيات والأخبار المصرّحة ببراءة ذمة غير العالم بعد الفحص، و انظر أيهما أكثر؟ فانظر هل يوجد لها معارض دال على أنّ مع الظن بالخلاف يحصل الشغل؟!

سلّمنا عدم حصول العلم من جميع ذلك، فهل لايكفي الإجماع القطعي؟ ولاشك أنّ العمل بالأصل عند عدم الدليل مجمع عليه.

فإن قلت: لانسلّم الإجماع في صورة الظن بالخلاف.

قلنا: مع ثبوت حجية هذا الظن على العامل أو مطلقاً؟ إن أردت الأول،

فهو كذلك، ولكن المفروض عدم ثبوت حجية ظن بعد؛ و إن أردت الثاني، ففساده ظاهر؛ إذ لاشك أنه لو وجد في مقامٍ ظن لم تثبت حجيته لايعتني به أحد من العلماء، و يعمل بالأصل.

ألا ترى أنّ من لايقول [١] بحجية الإجماع المنقول أو الشهرة، لو وجد أحدهما في مورد يعمل بالأصل، فالعمل بالأصل ـ و لو مع وجود الظن على خلافه لمن لم يثبت عنده حجية هذا الظن ـ إجماعي.

و **أما ثانياً**: فهو أنا سلّمنا أنه لادليل قطعي على اعتبار الأصل، ولكنك كنت في مقام إبطال العمل به، و هو يستدعي الدليل القطعي على عدم اعتباره، و عدم الدليل على الاعتبار لك غير مفيد، والخصم يَقول بجواز العمل بالأصل، و يكفيه الاحتمال، و عليك إثبات عدم الجواز.

و لو لم يكن على الأصل دليل قطعي يكون كالظن؛ إذ بعد بقاء التكليف و سد باب العلم، يكون هناك سبيلان: الأصل والظن، و كلاهما متساويان في عدم الدليل، فلَم يرجّح الظن، و ما الدليل على تعيين الظن أو فساد الأصل؟

و أما ما ذكره من عدم إمكان العمل بالأصل في كثير من الوقائع؛ لثبوت التكليف كلية، أو إجمال المكلّف به.

ففيه: أنه ليت شعري، لمَ لايمكن العمل بالأصل في الخصوصيات في مقام ثبوت الكلية؟ و ما الضرر فيه؟

و أما في مقام الإجمال، فالخلاف في أنه بعد إجمال المكلف به هل يسقط التكليف أم لامعروف، والدليل على البقاء ليس إلاّ ظنياً، فلاوجه للحكم القطعي بثبوت التكليف فيه، مع أن عدم إمكان العمل مع ثبوت التكليف فيه ممنوع؛ إذ لوكان له قدر مشترك يعمل في الزائد عنه بالأصل، و إلاّ فيعمل في غير الواحد، كما في الأواني المشتبهة.

١: في «ب»: من يقول.

و أما ما ذكره من أنّ في العمل بالأصل خروجاً عن طريقة الكل، و انحرافاً عن سيرة العلماء، فقد مرّ جوابه.

و ملخصه: أنّ هؤلاء العلماء قد أثبتوا حجية ظنون مخصوصة، فحالهم غير حالنا، و مع ذلك فالفساد في اتحاد السيرة دون اختلافها.

و ليت شعري لمَ لايضر خروج العامل بالظن عن سيرة أصحاب الأئمة، التي هي سيرة الإمام قطعاً، لأجل اختلاف الحال من انفتاح باب العلم و انسداده، و يضر الخروج عن سيرة العلماء، لأجل اختلاف الحال من ثبوت حجية الظن المخصوص و عدمه، مع أنّ العمل بالأصل في غير المعلومات قبل ثبوت حجية الظن عين سيرة العلماء، فإن طريقة السيد و تابعيه جميعاً العمل بالأصل في غير المعلومات و إن اختلف معلوماتهم مع معلوماتنا في الزيادة والنقصان.

و هذا لايوجب الفساد؛ إذ لاشك أنّ عمل المجتهدين جميعاً بالأصل ليس على السواء، فإنّ كثيراً من الأدلة يكون حجة لطائفة دون أُخرى، و عمل الآخر في موارده بالأصل.

و أما غير السيد، فالكل متفقون قطعاً على أنّ في كل مورد لم يكن علم أو لم تثبت حجية ظن فيه على شخص، يلزم عليه العمل فيه بالأصل، فقبل إثبات حجية الظن يكون ترك الأصل خروجاً عن سيرة العلماء، مع أنه ـ كما أشرنا إليه ـ العمل بمطلق الظن خروج عن سيرتهم.

و أما ما ذكره من أنّ في العمل بالأصل خروجاً عن الدين، فقد عرفت جوابه أيضاً، مع أنه يحتمل أن يكون الحكم في غير المعلومات مطابقاً لحكم الدين، كمظنوناتك؛ إذ لاشك أنها أيضاً محتملة لأن تكون مخالفة لحكم الدين، و إلاّ فتكون مقطوعات، فما يفعله العامل بالأصل يساوي ما يفعله العامل بالظن في احتمال المطابقة والمخالفة، فكيف يكون أحدهما خروجاً عن الدين، والآخر دخولاً فيه؟

نعم الفرق الذي بينهما، هو أنّ العامل بالظن يظن المطابقة.

ولاأدري لمَ صار مجرد ظن هذا المسكين سبباً لخروج من يفعل غيره عن الدين؟!

فإن قيل: إنّ العمل بالأصل في كل مورد مورد و إن لم يكن خروجاً عن الدين، ولكن الجميع غير ما قرره الشارع يقيناً.

قلنا: لانسلّم ذلك في حق مثل ذلك الشخص الذي لادليل له، على أنّ مثله يرد على العامل بالظن أيضاً؛ إذ في كل مورد مورد و إن احتملت المطابقة، ولكنه نعلم يقيناً: أنه ليس جميع مظنونات هذا الواحد مطابقاً لقول الإمام، و لم تجرِ العادة عليها، سيما أنه كثيراً ما يتبدّل رأيه في مسائل كثيرة، و لم يكن كل ظنونه في وقت مطابقاً، ولايرد عليه نقض.

ثم إنه يقال لإبطال الثاني، أي الاحتياط: إنه لادليل قطعياً على وجوبه، بل ما يدل عليه لايفيد سوى الظن، و هو في المقام غير مفيد.

مع أنه لايمكن في الأغلب، كما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة، أو بين شرطية شيء و شرطية عدمه، بل في دوران الأمر بين الاستحباب و عدمه لأجل تفاوت النية.

مع منافاته لما اشتهر من وجوب الاجتهاد أو التقليد.

مع أنّ الاحتياط إنما يتحقق إذا أتى بما يحصل به القطع بالواقع من جميع الجهات، ولاريب أنه في العبادات المركبة لايحصل إلاّ إذا أتى بجميع المحتملات، ولاشك أنه يستلزم العسر والحرج، والقول بوجوبه إلى أن يؤدي إليهما و عدمه بعده يصح في الأمور التدريجية، و أما ما شأن المجتهد فيه الاجتهاد والعمل، فليس من هذا القبيل؛ لاجتماع جملة منها في آن، بل لايمكن خلو المكلّف في آن من تكاليف كثيرة، لأنه في الآن الأول مكلف بشيء، و في الثاني بآخر، حتى يحتاط إلى أن يؤدي إلى العسر، مع أن حد العسر والحرج، ليس مما يعلمه كل أحد، حتى يصح الحوالة عليه في جميع الأحكام و إن صح في قليل من الوقائع.

وبالجملة: إيجاب اللّه سبحانه الاحتياط إما تكليف بالمحال، أو إيقاع في العسر والحرج، نعم لاإشكال في حسنه و إمكانه بقدر الإمكان.

هذا كله، مضافاً إلى إجماع العلماء على عدم تعيّن الاحتياط فيما يحصل الظن به.

أقول: الجواب: أما عن أنّ الاحتياط لادليل قطعياً له، فبأنه مسلّم، ولكن الخصم لايحتاج إلى دليل قطعي، بل يكفيه الاحتمال، ولاأدري أن أي دليل قطعي على العمل بالظن مع أنه سلّمَ و اعترف بوجود الدليل الظني عليه [١]، و هو كافٍ للخصم؛ لأنه يقول بعد بقاء التكليف، و انسداد باب العلم: إما يجب العملُ بالظن، أو الاحتياط، و على التقديرين، يثبت المطلوب، أما على الثاني: فواضح، و أما على الأول: فلظنية وجوب الاحتياط، فيكون وجوب الاحتياط على ذلك قطعياً.

و أما عن قوله: بأنّ الاحتياط غير ممكن غالباً، فمع أنّ قيد الغالب غلط؛ إذ الموارد الغير الممكن فيها الاحتياط نادرة جداً: فبأنه لاأدري ما ضرر عدم الإمكان في بعض الموارد؟ فإن العمل بالظن أيضاً لايتيسر في كثير من الموارد، إما لأجل عدم حصول ظن، أو لحصول ظن لايجوز العمل به إجماعاً، كظن القياسي و نحوه، فما تفعله أنت في مثل تلك الموارد؟ للخصم أن يقول: إني أفعله في موارد عدم إمكان الاحتياط.

والملخص: أنه كما أنّ بناءك في العمل بالظن مقيّد بحال الوجود والإمكان، كذلك بناء خصمك في العمل بالاحتياط.

و أما عمّا قال: من أنه منافٍ لما اشتهر من وجوب الاجتهاد أو التقليد: فبأنه مناقض لما صرّح به أخيراً من قطعية استحباب الاحتياط بقدر الإمكان، مع أن ما قال: إنه مشهور؛ ليس كذلك، بل المشهور أنّ الناس ثلاثة أصناف: مجتهد، و

١: أي: على الاحتياط.

مقلّد، و محتاط.

و أما عن سائر ما ذكره من لزوم العسر والحرج:

أمَّا أولاً: فبأنه قد اعترف باستحباب الاحتياط، و رجحانه بقدر الإمكان، والإجماع منعقد بوجوب كل راجح بالنذر و شبهه، فلو نذر أحد الاحتياط، فما تقول في حقه؟ فنحن أيضاً نقول بمثله في حق المجتهد.

فإن قلت: لاينعقد ذلك النذر، خالفت الإجماع، و إن قلت: ينعقد، و يجب الاحتياط، ولاضرر فيه، فقُل مثله في حق المجتهد.

و إن أوجبته عليه إلى موضع معين، فأوجبه أيضاً في حق المجتهد، و يعمل في الباقي بمثل موارد عدم إمكان الاحتياط.

هذا، مع أن جمعاً كثيراً من العلماء أوجبوا الاحتياط فيما لانص فيه، ولايرد عليهم نقض، فافرض مثله ما لايعلم حكمه.

و أما ثانياً: فبأنّ العسر والحرج إن بلغا حد التكليف بما لايطاق، فلاشك في سقوط التكليف معه، كما أنّ العمل بالظن أيضاً كذلك، و مثل ذلك المورد معين لكل أحد.

و إذا بلغ حد عدم الإمكان، يسقط العمل بالاحتياط.

وإن لم يبلغا هذا الحد، لادليل على انتفائهما إلاّ بعض العمومات الظنية المخصصة بألف تخصيص، فغايته لزومها، و ما الضرر فيه؟ فكما أنك تخصص عمومات النهي عن العمل بالظن بصورة انفتاح باب العلم، فخصص هذه العمومات بها، و ما الذي يجوّز التخصيص الأول، دون ذلك؟

وضع رأسك على ركبتيك ساعة، ولاحظ عمومات نفي العسر والحرج، ثم العمومات الناهية عن العمل بالظن، وانظر أيهما أكثر و أصرح؟ فكيف توجب الأولى رفع الاحتياط، و لاتوجب الثانية رفع العمل بالظن، و لمَ يجوز تخصيص الثانية دون الأُولى؟

فإن قلت: انتفاء العسر والحرج إجماعي.

قلنا: لانسلّم حتى في صورة بقاء شغل الذمة، و انسداد طريق التعيين، مع أنّ في تعيين معنى العسر والحرج و قدرهما ألف كلام، و منهم من خصصهما بما لايطاق، و منهم من خصصهما بغير التكليفات، و منهم من قال بإجمالهما و سقوط الاستدلال بهما، والتمسك بمثل ذلك في المقام من الغرائب والعجائب[1].

و أما ثالثاً: فبأن من الأمور المقطوع بها بالإجماع ـ وباعتراف الخصم ـ استحباب الاحتياط، فهذا الذي يقول الكل باستحبابه، لِمَ لايمكن أن يكون واجباً؟ و ما الضرر فيه؟ و ليت شعري ما السبب في أنّ استحبابه جائز، بل واقع، و وجوبه ممتنع؟!

فإن قلت: لزوم العسر والحرج إنما هو على الوجوب دون الاستحباب.

قلنا: لاشك أنّ بعض الأمور في نفسه معسور، سواء كان واجباً أومستحباً أو مباحاً، كتحمل الوجع الشديد، والصعود على الجبل الرفيع، والثابت من الأدلة أنّ اللّه لايريد العسر، ولاشك أنّ المستحب مراده سبحانه، فلو ندب المعسور لأراده.

والملخص: أنّ ما ينفي العسر والحرج ينفيه في الواجبات والمستحباب، فما يجاب في المجمع عليه، والمدلول عليه بالعقل والنقل من حسن الاحتياط و رجحانه مطلقاً، يجاب به بعينه في القول بتعينه و وجوبه بقدر الإمكان.

و أما رابعاً: فلأنا نقول: إنّ أمثال هذه الإشكالات لو وردت فإنما ترد لو أوجبنا على المجتهد تحصيل قاعدة كلية جارية في جميع الموارد أولاً، و ليت شعري ما الضرورة في ذلك؟! بل نقول: إنّ كل مسألة مسألة ترد على المجتهد يجب عليه الفحص فيها، فإن وجد دليلاً علمياً فهو، و إلاّ فإن أمكن فيه الاحتياط مطلقاً، أو بدون عسر، يعمل به، و إلاّ فيعمل بالظن مثلاً.

١: راجع كلمات القوم، عائدة ١٩ في بيان قاعدة العسر والحرج.

أو نقول: إن لم يوجد دليل علمي، فإن أمكن الاحتياط و لم يوجد ظني، يعمل بالاحتياط، و إن كان الأمر بالعكس يعمل بالظن مثلاً، و إن وجد الأمران يجوز وجوب العمل بكل منهما، و أي دليل على تعيّن الظن.

فإذا وردت عليه مسألة غسل مخرج البول، ولادليل علمياً فيها، يفتي بوجوب المرتين، أعني: لم لايفتي بذلك و يجب الإفتاء بمقتضى ظنه مثلاً؟ و هكذا في جميع المسائل، و ما الضرر فيه، و ما الدليل على فساده؟ بل و لِمَ يجب إبداء القاعدة أولاً؟

بل نقول: لو عرض على المنصف أنه: وردت عليّ مسألة، و أنا مردد فيها بين الحكم بالاحتياط الذي قال جمع بوجوبه، والباقون برجحانه، والأخبار متطابقة على رجحانه، و بين الحكم بالمظنون الذي قال غير نادر بحرمته، والآيات والأخبار متطابقة على النهي عنه، ولابد من العمل بأحدهما، يحكم بتعين الاحتياط.

و أما قوله: مضافاً إلى إجماع العلماء؛ فهو ممنوع غايته، و من أين علم ذلك الإجماع مع استدلال كثير من القدماء ـ كالسيد والشيخ و أضرابهما ـ بوجوب بعض الأُمور أو حرمته بالاحتياط؟!

و يقال لإبطال الثالث، و هو التخيير في كل ما يحتمل أن يكون حكم اللّه سبحانه، من الأقوال المختلف فيها في غير المعلومات من الوقائع: إنّ التخيير في جميع المسائل أو أكثرها مما انعقد الإجماع على بطلانه، و ذهب الكل إلي تعين المدرك و إن اختلفوا فيه، والتخيير الذي قالوا به إنما هو في تعارض الأمارتين، بل هو موجب للهرج والمرج.

و لو لم يسلّم ذلك الإجماع، لم يثبت إجماع في مسألة فروعية أصلاً.

الجواب: لاأفهم المراد من انعقاد الإجماع على بطلان التخيير في الوقائع التي لايعلم حكمها، و حجية الدليل الظني لم تثبت بعد.

فإن كان مرادك: أن الفقهاء صرّحوا ببطلان التخيير، و هبتك قول كل

الفقهاء؛ عيّن لي فقيهاً يعتبر قوله، و أرني عبارة فقيه يقول: التخيير في المسائل الغير العلمية و غير المظنونة بظن غير ثابت الحجية باطل، مع أن الأكثر صرّحوا بثبوت التخيير في هذه الصورة.

و إن كان مرادك: أنّ الفقهاء لم يقولوا بالتخيير، بل كل أحد اختار قولاً معيناً، فإن أردت في جميع المسائل حتى المسائل التي ليس لهم فيها مرجح علمي أو ظني ثابت الحجية لأحد الأقوال، فهو غلط واضح، و ربّ مسائل كثيرة قالوا فيها بالتخيير؛ لعدم الترجيح.

و إن أردت أكثر المسائل، فهو مسلّم، ولكنه لوجود دليل ثابت الحجية لهم، فليس حال من ليس له هذا الدليل كحالهم، فعدم قولهم بالتخيير لايكون إجماعاً على عدم جواز القول بالتخيير لغيرهم.

والملخص: أنه إن أردت الإجماع على بطلان التخيير في حقهم، فهو مسلّم، و إن أردت في حقنا، فهو ممنوع. و عدم قول أحد منهم بالتخيير غير ضائر لنا.

ألا ترى أنّ الإمام عليه السلام حكم بالتخيير في حق من تعارضت له الأدلة، مع أنّ حكم المعصوم للمشافهين كان واحداً من المدلولات.

و ألا ترى السيد في الذريعة، والشيخ في العدة [١]، و جمع آخر [٢] صرّحوا بأنه لو أجمعت الأُمة في مسألة على قولين أو أكثر، ولايعلم أنّ الحقّ ايّ منهما يجب أن يحكم بالتخيير، مع أنه لاشك أنّ قول جميع الأُمة في هذه المسألة غير التخيير.

بل لنا أن ندعي الإجماع على أنه: إن علمنا ثبوت التكليف في مسألة، و لم نعلم حكمها، ولانظن بظن ثابت الحجية، فحكمه إما العمل بالأصل أو التخيير.

١و٢: مرّ في ص ٣٧٤ فراجع.

و من عجائب الأحوال أنك تقول: إنه ليست حجية الإجماع إلاّ لكشفه عن قول المعصوم، و تعلم قطعاً عند تعارض الأمارتين الشرعيتين: أن قول المعصوم ليس إلاّ واحداً منهما معيناً، دون التخيير، و مع ذلك حكمَ المعصوم في حق من لايترجح أحدهما عنده بالتخيير.

فَلِمَ لم يجز[1] التخيير في سائر الوقائع التي لايفهم حكمها؟ و إن لم يقل به فيها غيره من العلماء.

و أعجب منه و أغرب، أنه يقول: إنّ القول بالتخيير موجب للهرج والمرج.

أيها المسكين لوكان في عصر مجتهدون متعددون، اختار كل منهم في هذه الوقائع قولاً، أليس العوامّ مخيرين في اختيار كل من هذه الأقوال؟

بل على القول بجواز تقليد الأموات أليس الكل في كل هذه الوقائع مخيرين في الأخذ بما أرادوا من هذه الأقوال المختلفة، لاسيما على القول بجواز الرجوع عن التقليد، فكيف لايلزم حينئذ هرج و مرج، و لو قلنا بهذا التخيير بعينه. لعدم ثبوت حجية دليل بعينه، يلزم الهرج والمرج؟! مع أنه لاضرر في أن يكون التخيير لهذا المجتهد خاصة، و ما اختاره من الاحتمالات يفتي به لسائر الناس.

و أعجب من ذلك أيضاً و أغرب، أنه قال: لو لم يثبت ذلك الإجماع، لم يثبت إجماع في مسألة، فإنه لاكلام لأحد هنا في ثبوت الإجماع، ولكن نقول: إنه يثبت تارة بالإجماع أن الإمام حكم بهذا الحكم المعين، و يكون الإجماع حينئذ دليلاً على هذا الحكم المعين، و أُخرى أن الإمام حكم بأحد هذين الحكمين معيناً، ولكن لايعلم بعينه، و فائدة الإجماع حينئذ أنه لايمكن التجاوز عن هذين الحكمين، و يحدث قولاً ثالثاً، ولكن لايلزم أن يؤخذ بأحد الحكمين معيناً البتة، و لذا ترى بناء الفقهاء في مثل هذه الموارد على التخيير، بل قال الإمام بنفسه: إنك في مثل ذلك مخير، مع أنه كان حكمي معيناً.

١: في «ج»: يجرِ.

فإن قلت: إنّ لازم تعيّن حكم الإمام عدم التخيير، فهو إجماع على حكم معين، هو عدم التخيير.

قلنا: لو كان كذلك يلزم تناقض حكم الإمام بالتخيير عند تعارض الأمارتين و اختلاف الحديثين؛ لأنه قال بأحدهما معيناً، و لازمه الحكم بعدم التخيير، و هو يناقض التخيير، فيلزم بطلان التخيير مطلقاً، إلاّ فيما كان الإمام فيه مخيّراً أيضاً، و هو خلاف المجمع عليه.

و حلّه: أنّ لازم تعيين الحكم عند شخص عدم التخيير له لامطلقاً، فلازم تعين الحكم عند الإمام عدم تخييره، لاعدم تخيير من لم يتعين له الحكم.

و يقال لإبطال الرابع، و هو التوقف: إنه إما أن يكون في العمل أو في الإفتاء.

أما الأول: فلامعنى له من حيث هو؛ لعدم خلوّ المكلف من حيث الفعل أو الترك، ولاريب في بطلانه من حيث إنه مقرر من الشارع؛ لأنّ كل مكلف لابد له من بناء عمله في كل واقعة على حكم.

و أما الثاني: فلامفر منه في الإفتاء بالحكم العلمي الواقعي، ولاشك في بطلانه في الحكم الظني الواقعي والعلمي الظاهري؛ لأنّ مرجعه إلى نفي وجوب الإفتاء، و هو باطل؛ لاستلزامه الهرج والمرج، و مخالف للإجماع، و لذا قيل بوجوبه عيناً عند الانحصار، و كفايةً عند التعدد.

فإن قلت: توقف الأصحاب في كثير من المسائل.

قلنا: توقفهم إنما هو في الحكم الواقعي، بمعنى عدم العلم به أو الظن، والعمل والإفتاء فيه إنما هو على حسب الأُصول الكلية.

الجواب: أما أولاً: فبمنع بطلان التوقف في العمل من حيث إنّ العمل مقرر من الشارع. و كون كل أحد مكلّف ببناء عمله في كل واقعة على حكم، كلام سخيف لغو، لا أدري أن في جميع الأمور المرددة بين المستحب والمباح، لو لم يرجع أحد إلى دليله، و لم يبن عمله على أحد الطرفين، و كان متوقفاً في حكم

الشارع، فأيّ إثم عليه؟ و أيّ مؤاخذة عليه؟ و من قال: إنه مكلف البتة أن يبني عمله على أحد الطرفين؟

و كذلك جميع الأُمور المرددة بين المباح والمستحب والمكروه، بل في جميع الأمور المرددة بين الحرام و واحد من هذه الأحكام، لو توقف في الحكم، ولكن تركه لا من جهة أنه حكم الشارع، بل للرجحان العقلي، أيّ ذنب صدر منه؟ و لِمَ يجب عليه البناء على الحكم المعين؟

و لو كلف كل أحد بذلك، لزم فسق جميع الفقهاء الأطياب، و كونهم تاركين للواجب؛ إذ ليس أحد منهم لم يتوقف في مسائل عديدة.

والعذر الذي ذكره لتوقفهم، والمعنى الذي فسره، لامعنى له كما يأتي.

و أما ثانياً: فبمنع بطلان التوقف في الإفتاء في الحكم الظني الواقعي والعلمي الظاهري، و بطلان نفي وجوب الإفتاء ممنوع، و ما الدليل على وجوب الإفتاء في كل واقعة على كل مجتهد؟ و من أين ثبت الإجماع عليه؟ و ما ترى من عدم توقفهم فإنما هو لثبوت حجية دليل ظني لهم، أو وجود دليل علمي.

و ما يقولون من أن الاجتهاد واجب إمَّا عيناً أو كفاية، فهو أمر آخر لادخل له بتلك المقدمة؛ إذ لاشك من لزوم وجود مجتهد يميز بين المعلومات النظرية، و غير المعلومات، و يفتي في المعلومات، و يتفحص و يبذل جهده في غيرها في أنه هل يوجد ظن مخصوص، أو مطلق الظن، أو أمارة ثابتة الحجية أو لا، فإن كان، فيفتي بمقتضاه، فإن لزوم الإفتاء في المعلومات و لزوم الفحص في غيرها من البديهيات، و تلك المرحلة غير وجوب وجود شخص يفتي في جميع الوقائع.

و أما ما قال: من أنه لولا مثل ذلك الشخص، لزم الهرج والمرج؛ ليت شعري أنه لو لم يُفت أحد في المستحبات، والمكروهات، و كثير من العبادات و متعلقاتها، و توقفوا فيها كيف يلزم ذلك؟

إن قلت: يفرض الكلام في الأُمور الواجبة، و يتم المطلوب بعدم الفصل.

قلنا: الالتجاء إلى الإجماع المركب في أمثال هذه المقامات، كتشبث الغريق

بلحيته، ليس ذلك مقام يثبت فيه قول المعصوم بأمثال تلك المزخرفات، مع أنّ خصمك لايردّ دليلك بالاحتمالات (المقررة) [١] خاصة، بل يجوز (الترك) [٢] لها أيضاً، و عليك إبطاله.

فنقول [٣]: بعد انسداد باب العلم، ما الضرر في التوقف في مقامٍ لم يثبت فيه وجوب الإفتاء والعمل بالظن أوالتخيير [٤] أو غيرهما في مقام ثبت فيه؟ فلايثبت وجوب العمل بالظن على الإطلاق.

و أما ما حمل عليه توقف الأصحاب في كثير من المسائل، فكلام لامحصل له؛ إذ من لم يعلم الواقع بخصوصه، و لم يظنه، فمع تلك الحال: إما قرّر الشارع له حكماً واقعياً أم لا، فإن لم يقرّر، فهو اعتراف بانتفاء الحكم، والعمل والإفتاء فيه بحسب الأُصول الكلية غلط.

و إن قرّر، و هو الذي يستنبط من الأُصول الكلية، فلايكون ذلك الشخص متوقفاً في حكمه، فلمَ يقول: أنا متوقف؟

إن قلت: إنّ مرادهم انتفاء العلم والظن بخصوص واقع المورد.

قلنا: فيلزم أن يتلقى بالتوقف في جميع الموارد التي تعارضت فيها الأدلة، ولامرجّح؛ إذ ليس له ظن بواقعة مخصوصة [٥]، و يحكمون بالتخيير من باب القواعد الكلية للجاهل بالواقع، مع أنهم ينسبون التوقف في هذا المقام إلى الأخباري، و يردّون عليه، و كذلك كثير من مواضع جريان الأصل من المواضع التي لاعلم بواقعها ولا الظن، و يحكمون بالأصل، ولايظهرون التوقف.

و يقال لإبطال الخامس، أي العمل بالظن المخصوص: إنه إن أُريد من

١: في «ج»: المفردة.
٢: في «ب»، «ج»: التركيب.
٣: في «ج»: فيقول.
٤: في «ج»، «ب» الخبر.
٥: في «هـ»: بواقعة بخصوصه.

خصوصيته: كونه [١] هذا الفرد من الظن [٢] و إن لم يكن دليل على حجيته، فهو ترجيح بلامرجّح، و بطلانه بديهي.

و إن أُريد منها: خصوصيته من حيث ثبوت الحجية، فالمفروض انتفاء ظن كذائي، أي معلوم الحجية، وإلاّ لم يكن باب العلم منسداً.

و دعوى معلومية حجية بعض أفراد الأدلة الشرعية مجازفة، و لو ثبت، فلايثبت حجية شيء يفي بجميع الأحكام المعلوم بقاؤها.

الجواب: بعد مقدمة، هي أنه لاشك في أنّ العلم في نفسه حجة، ولاحاجة في حجيته إلى دليل، و لذلك لافرق بين أنواع العلوم في الحجية، ولامخالف في حجية علم.

بخلاف الظن، فإنه بنفسه ليس بحجة، و حجيته موقوفة على وجود دليل عليه، و كثير من الظنون ليس بحجة، كالظن القياسي والفالي، و ظن القاضي الحاصل من شاهد واحد، أو من مجرّد قول المدعي، أو من بعض القرائن، و لذلك يحتاج المستدل في هذا المقام إلى الدليل، و تفرّع حجية الظن على بقاء الأحكام، و انسداد باب العلم، و إبطال الاحتمالات، فعلى المحقق أن ينظر في أنّ المتفرع والثابت منها بعد التسليم: حجية مطلق الظن، أوحجية ظن من الظنون، أي الظن في الجملة.

لاشك أنّ مدلولها ليس حجية كل ظن، أو الظن من حيث هو؛ إذ ليس ملازمة عقلية أو شرعية أو عادية بين هذه المقدمات، و بين العمل بكل ظن، أو الظن من حيث هو.

و لأجل ذلك لو فرضنا أن أحداً يتشرف بخدمة إمام الزمان عليه السلام، و يقول له: إن الأحكام باقية في زمان غيبتك، و ينسد باب العلم إليها، و كل احتمال غير الظن باطل، فما الحجة لنا؟ و أجاب هو عليه السلام: أن اعمل بالظن الفلاني، كالخبري

١: أي: كون الظن المخصوص أو الحجة.

٢: في «ج»: من خصوصية كون هذا المفروض من الظن.

أو الشهرة؛ لايلزم منه فساد.

فالثابت من هذه المقدمات على فرض التسليم ليس إلاّ حجية ظن من الظنون، أي الظن في الجملة.

و إذ علمت هذه المقدمة، نقول في جواب ما قال:

أولاً: إنه ليس مراد خصمك أنه يجب أن تعمل بظن مخصوص، حتى تعترض بأن الخصوصية من حيث فردية الظن أو ثبوت الحجية، بل مراده أنّ دليلك إنما يتم لو أبطلت احتمال العمل ببعض الظنون دون بعض، و أثبتّ وجوب العمل بكل ظن.

والملخص: أن مفاد دليلك ليس إلاّ حجية ظن، فلمَ أنت تعمل بكل ظن؟

فإن قلت: حجية الظن في الجملة من دون تعيين البعض أو الكل لايترتب عليها فائدة؛ إذ لايمكن العمل بشيء غير معين.

قلنا: غرض خصمك أيضاً أن ذلك الدليل لايترتب عليه فائدة، ولايثبت منه إلاّ حجية الظن في الجملة، و أنت محتاج في تعيين ذلك الظن إلى دليل آخر، و لم ينزل وحي في أنه يجب ترتب الفائدة على ما ثبت من ذلك الدليل.

ألا ترى أنه لو ثبت من الإجماع وجوب العمل بظن، و لم يعلم تعيين المجمع عليه، لايعمل بشيء منها.

و ثانياً: إنا نقول: إنّ للخصم أن يختار شقّاً ثالثاً، و هوا لعمل بالظن المظنون الحجية، أي يختار أنّ خصوصية هذا الظن من جهة الظن بالحجية، و يعمل بالظن المظنون الحجية، فيختار أن خصوصية الظن من جهة الظن بالحجية، ولاشك أنه لايلزم حينئذ الترجيح بلامرجّح.

قيل: المراد من الترجيح هنا هو: التعيين والتلبس باعتبار أنّ المتلبس به هو لازم الاتباع دون غيره، ولاشك أن الترجيح بهذا المعنى عين الاستدلال، فيكون الترجيح بواسطة الظن بالحجية استدلالاً بالظن على تعيين هذا الظن المظنون الحجية للعمل دون غيره، ولاشك أن هذا لايتم إلاّ على ثبوت حجية خصوص

هذا الظن، أو القول بحجية الظن، والأول لم يثبت، فتعين الثاني، فلايتم هذا الجواب إلاّ على القول بأصالة حجية كل ظن.

ولايخفى أنّ هذا القائل خلط بين ترجيح الشيء و تعيينه، و لم يفهم الفرق بينهما.

و نحن لبيان المطلب نقدّم أولاً مقدمة، ثم نجيب عن كلامه.

و هي: أنه لاريب في بطلان الترجيح بلامرجّح، فإنه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة، بل يقولون بامتناعه الذاتي كالترجّح بلامرجّح.

والمراد بالترجيح بلامرجّح، هو: الكون مع أحد الطرفين، والميل إليه، والأخذ به من غير مرجّح و إن لم يحكم بتعيينه وجوباً؛ و أما الحكم بذلك فهو أمر آخر و راء ذلك.

و لنوضّح ذلك بأمثلة، فنقول: إذا أرسل سلطان مثلاً عبداً إلى بلد، و قرّر له أحكاماً و طلبها منه، و لم يعلم ذلك العبد تلك الأحكام، ولكن أخبره عادل بأنه طلب منه إكرام زيد و عمرو و بكر و خالد، من غير نفي أحكام أُخر، و آخر، بأنه طلب منه بناء دار و مسجد و قنطرة و رباط من دون نفي الغير، و ثالث، بأنه طلب منه كتابة مصحف و كتاب و ديوان كذلك، و لم يكن له بدّ من العمل بأقوال هؤلاء كلاً أو بعضاً، ولكن لم يعلم أن أحكامه هل هي ما أخبر به الجميع أو واحد أو اثنين، فإن كان الجميع متساوين من جميع الوجوه، فلو عمل بقول واحد معين منهم من حيث هو قوله كان ترجيحاً بلامرجح، و مورداً للقبح.

ولكن لوكان الظن الحاصل من قول أحدهم أقوى، أو ضمَّ معه مكتوب متضمن للأخذ بقوله من السلطان أو الوزير من غير أن يفيد العلم، و لا أن يكون دليل على حجية ذلك المكتوب، فلو أُخذ بقوله و عمل به، لم يلزم ترجيح بلا مرجّح، ولاقبح فيه عقلاً ولاعرفاً، نعم لايجوز له الحكم بأن الواجب أخذه عليه هو ذلك إلاّ مع حجة عليه.

و من هذا القبيل: لو حضر طعامان عند أحد، أحدهما ألذّ من الآخر، فلو

أكل هذا الشخص الألذّ، لم يرتكب ترجيحاً بلامرجح، و إن لم يلزم أكل الألذّ، ولكن لو حكم بلزوم أكله، لابد من تحقق دليل عليه، ولايكفي مجرد الألذية؛ نعم لوكان أحدهما مضراً، يصح له الحكم باللزوم.

و من ذلك القبيل أيضاً من أراد السفر إلى بلدٍ كان له طريقان متساويان من جميع الوجوه، ولكن سافر بعض أحبابه من أحدهما، فلو اختار هو أيضاً السفر من ذلك الطريق، لم يرتكب ترجيحاً بلامرجح، ولكن لو حكم بتعيين هذا الطريق للسلوك احتاج إلى دليل.

وبالجملة جميع الموارد كذلك، والحكم بلادليل غير الترجيح بلامرجح، و شتان ما بينهما، فالمرجح غير الدليل، والأول يكون في مقام الميل والعمل، والثاني في مقام التصديق والحكم.

و إذ عرفت تلك المقدمة، نقول: ليس مراد المورد أنه يجب العمل بالظن المظنون حجيته [١]، و أنه الظن الذي يجب العمل به بعد سد باب العلم، بل غرضه أن بعد ما يلزم على المكلف ـ ببقاء التكاليف و انسداد باب العلم ـ العمل بظنٍ [٢] في الجملة، ولايعلم أنه أي ظن لو عمل بالظن المظنون حجيته ـ كما أن المسافر يسلك السبيل الذي سلكه رفقاؤه ـ ما الضرر فيه، و أي نقص يلزم عليه؟

فإن قلت: هو ترجيح بلامرجح، فغلطت غلطاً ظاهراً و إن كان غيره فبيّنه حتى ننظر.

و **ثالثاً**: نقول: إنه يجب العمل بالظن المظنون الحجية؛ لأنه كما أنك تقول يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم، و لعدم كونه معلوماً يجب في تعيينه العمل بالظن، ولايلزم ترجيح بلا مرجح، مع أن تعيينك ليس إلاّ بالظن، فكذا نقول: إنه بعد ما وجب علينا العمل بظن، و لم نعلم تعيينه، يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن، و كيف لايلزم في الأول ترجيح بلامرجح، و

١: في «ج» الحجّية.

٢: في «ب»: بالظن.

يصح الترجيح بالظن، و يلزم في الثاني، ولايصح؟! ولعمري إن هذا لشيء عجاب!!

و بتقرير آخر: إن تقل: إنّ سد باب العلم و بقاء الأحكام، و بطلان سائر الاحتمالات المذكورة بنفسها موجبة للعمل بكل ظن، و أصالة حجيته، فبيّن لنا الملازمة حتى نستفيد منك.

و إن تقل: إنها موجبة للعمل بالظن في الجملة، ولكنه غير معيّن لنا بالطريق العلمي، فإن لم يكن سد باب العلم مستلزماً للعمل بالظن [١]، فلمَ أخذته في أصل دليلك؟ و إن كان، ففي هذا المقام أيضاً كلّفنا بالعمل بظن من الظنون، و باب العلم به منسد فاعمل فيه أيضاً بالظن، و احكم بحجية كل ظنٍ كان دليل ظني على حجيته، و هو الأخبار الواردة في الكتب المعتبرة من أصحابنا، التي دلّت الشهرة والإجماع المنقول و مفهوم الكتاب و منطوق الأحاديث الغير المحصورة والقرائن المتكثرة على حجيتها، كما بيناه مفصلاً في شرح تجريد الأصول، والمناهج [٢]، وأساس الأحكام، و مفتاح الأحكام.

فإن قلت: الدليل الظني على حجية الأخبار لاينفي حجية ظن آخر.

قلنا: نعم، ولكن لايكون حينئذ دليل على حجية ظن آخر؛ إذ بعد ثبوت وجوب العمل بظن مظنون الحجية ينفتح باب الأحكام، ولايجري دليلك في ظن آخر، و يبقى تحت أصالة عدم الحجية.

و **رابعاً**: أنه لو فرضنا عدم المرجح، فاللازم منه التخيير بين الظنون، لاالعمل بكل ظن.

فإن قلت: لم يقل أحد بالتخيير بين الظنون.

١: في هذه العبارة كلام مطوي و مقدّر و هو: إن لم يكن لنا طريق علمي نرجع إلى الطريق الظني بمقتضى انسداد باب العلم، فإن ...

٢: مناهج الأحكام: ٢٥٦، المقصد الخامس في الإجتهاد والتقليد، منهاج: في حجّية الظن في الأحكام.

قلنا: لم ينسد باب العلم أو حجية الظن المخصوص لأحد أيضاً [١]، فيتفاوت حالنا مع حال الغير، و ربّ مسألة رجّح فيها غيرنا أحد الطرفين، و سُدَّ طريق الترجيح للاحق له، و قال فيها بالتخيير.

بل نسألك: أنه لو تعارض عندك دليلان في حكم، و لم يتم عندك الترجيح الذي رجّح به غيرك، فما عملك فيها؟ فهل تتوقف مع أنك قلت بوجوب الإفتاء في كل مسألة، أو تعمل فيها بأصل لم يعمل به فيها غيرك، أو تعمل فيها بالتخيير، كما هو مختار المجتهدين عند التعارض؟ فكذا فيما نحن فيه.

فإن قلت: العمل بالتخيير بين الظنون يوجب الهرج والمرج.

قلت: ليت شعري لماذا يلزم ذلك؟ فإنّ المراد من التخيير بين الظنون أنّ كل مجتهد يختار للعمل أي ظن شاء، كالظن الحاصل من الخبر، أو الشهرة، أو غيرهما، و كيف إذا اختار كل واحد ظناً لأجل دليل لايلزم الهرج والمرج، و إذا اختاره لأجل التخيير يلزم ذلك! مع أنه لافرق إلاّ في باعث الاختيار.

و تتمة تفصيل الكلام في ذلك الاحتمال، تُطلب من كتبنا الأُصولية المبسوطة.

و يقال لإبطال السادس: أي العمل بأمارة مخصوصة من غير ملاحظة إفادتها الظن و عدمها: ما قيل في إبطال خامس الاحتمالات، من أنه إن أُريد من خصوصيتها كونها هذه الأمارة، فهو ترجيح بلامرجّح، و إن أُريد من حيث ثبوت الحجية، فالمفروض انتفاؤه.

الجواب: نظير ما مر في الظن المخصوص، فنقول: المراد من خصوصية كونه مظنون الحجية إلى آخر الكلام، و لمّا أحطت بما ذكرنا، تعلم عدم بطلان هذه الاحتمالات، و مع ذلك لاتكون الكبرى تامة، كما أن الصغرى أيضاً كانت غير تامة، و حال الدليل الذي لاتتم كبراه و لاصغراه معلومة.

١: أي: من السابقين.

و يرد عليه اعتراضات كثيرة ذكرنا أكثرها في سائر كتبنا لايهم ذكرها حيث إنّ ما ذكرناه يكفي لطالب الحق.

إلاّ أن هاهنا اعتراضاً آخر يجب ذكره، و هو أنه لو أغمضنا النظر عن فساد مقدمات ذلك الدليل نصول على نتيجته التي هي قولك: فيجب العمل بالظن، و نقول: هل مرادك والمستنتج من مقدماتك وجوب العمل و حجية كل ظن، سواء دلّ دليل قطعي على المنع من العمل به أولا، أوالمراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن على المنع عنه دليل قطعي، سواء دل دليل ظني على المنع من العمل به، أولا، أو المراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعي ولاظني من العمل به؟

ظاهرٌ أنّ المراد ليس الأول، بل أحد الأخيرين، فإن كان المراد الاحتمال الثاني، أي وجوب العمل بكل ظن ليس دليل قطعي على المنع عن العمل به وإن كان دليل ظني عليه، يرد عليه مفاسد:

المفسدة الأولى: أنه على هذا لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن، كآية النبأ الدالة على القول بحجية مفهوم الوصف على المنع من العمل بخبر الفاسق، بل غير العادل على المشهور من أصالة الفسق، وكالأخبار الواردة في المنع عن العمل بالأخبار العامية، و عن العمل بالروايات المخالفة لعموم الكتاب.

و كالشهرة على المنع عن العمل بالشهرة، و غيرذلك، فيجب عليك أن تعمل بالظن الممنوع منه، ولاتلتفت إلى دليل المنع، مع أنك لاتعمل كذلك.

بل لو قلت بتمامية دلالة آية النبأ تردّ خبر الفاسق، و كذا الروايات العامية.

و إن كابرت أوجهلت أو تجاهلت، و قلت: أعمل بهذا الظن الممنوع منه ظناً، ولاأعتني بدليل المنع.

قلنا: دليل المنع أيضاً كان ظنياً، و أنت قلت: إن كل ظن ليس دليل قطعي على بطلانه أعمل به، فما الدليل القطعي على بطلان هذا الدليل الظني؟

فإن قلت: الدليل العام على حجية كل ظن لادليل قطعياً على بطلانه دليل قطعي على بطلان هذا الدليل الظني، كآية النبأ مثلاً، إذ الدليل العام يدل على

وجوب قبول خبر الفاسق الظني، والآية على منعه، والدليل العام قطعي معارض مع الآية، فهو دليل قطعي على المنع من العمل بالآية.

قلنا: دلالة الدليل العام على حجية خبرالفاسق والآية على السواء، و نسبته إليهما واحدة، فلمَ لاتقول: إنّ خبر الفاسق ممنوع من العمل به بالدليل القطعي الذي هو آية النبأ، حيث إنها صارت بواسطة الدليل العام قطعية العمل؟ و لو اخترت ذلك و قلت به، يرد الاعتراض من الطرف الآخر.

والملخص: أنه إن كان المراد أنه يجب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعي على المنع منه و إن منع عنه دليل ظني، يلزم عليك أن تترك الدليل الظني الذي لادليل قطعياً على بطلانه؛ إذ لو دلّ دليل ظني على بطلان ظن لاتأخذ به، مع أنه لادليل على بطلانه أصلاً، و نسبة الدليل العام إلى المانع والممنوع منه على السواء.

المفسدة الثانية: أنه لو تمت دلالة مثل آية النبأ على المنع من قبول خبر الفاسق الظني، أو الأخبار على المنع من قبول الروايات العامية و لو أفادت الظن، أو الموافقة للعامة، هل تدعي القطع بوجوب قبول خبر الفاسق والروايات العامية، أو لا، بل تظن ذلك؟

فإن ادعيت القطع فأنت كاذب، و نفسك بكذبك عالم، و إن ادعيت الظن، فلا أدري كيف تثبت حجية الظن بالظّن!؟

المفسدة الثالثة: أنّ تفريعك وجوب العمل بالظن على بقاء الحكم، و سد باب العلم، هل هو لسبب و منشأ، أو لا، بل لادليل عليه؟

فإن كان الثاني، فأصل تفريعك فاسد باطل.

و إن كان له سبب، فلاحظ أنه هل يجري في الظن الذي دل دليل ظني على بطلانه أيضاً أم لا؟

والسبب الذي يتصور ادعاؤه أمران: أحدهما الإجماع، و ثانيهما: حكم العقل و جريان العادة.

أمّا الإجماع: فعدم ثبوته في صورة وجود الدليل الظني على المنع واضح.

و أما حكم العقل: فتجعل عقلك حاكماً، و نسألك: لو أن مولى طلب من عبد له في بلدة بعيدة أموراً، و نسيها، و لم يمكن تحصيل العلم، و كان طلب المولى باقياً، ولكن وصل كتاب من المولى مفيد للظن أن المطلوب هي الأمور الفلانية، و أخبر زيد أن المطلوب أمور أُخر، و هي هذه، و حصل الظن من كلٍ منهما؛ ولكن وصل كتاب آخر من المولى، أو أخبر عادل من قبل المولى: أنك لاتعمل بالخبر الخالي عن الكتاب، فهل يحكم عقلك حينئذ أيضاً بوجوب العمل بخبر زيد؟

فإن قلت: يحكم؛ فأنت مكابر صرف.

المفسدة الرابعة: أن في المنازعات والمرافعات والوقائع الحادثة لو رجعوا إلى مجتهد، فهل يلزم عليه الإفتاء أم لا؟ تحكم باللزوم ألبتة، فإنه أول دعواك [1].

ثم نقول: إنه لو علم الحاكم بالواقع، فعلى المشهور بل المجمع عليه بين الإمامية، يحكم بمقتضى الواقع.

و لو انسد باب علمه بالواقع، فبمقتضى استدلالك و اختيارك يجب عليه العمل بظنه بالواقع، إلاّ ظن دل دليل قطعي على المنع منه، و يلزم منه أنه لو حصل الظن من قول المدعي، أو الشاهد الواحد مع يمين المدعي، أو الشاهدين في ما يلزم فيه الأربعة، أو شهادة الفاسقين، أو من بعض القرائن، تحكم بمقتضاه، و لو دل دليل ظني ـ كخبر صحيح أو أخبار صحيحة أو إجماعات منقولة أو شهرة عظيمة ـ أن في الموضع الفلاني يلزم العدلان، أو أربعة عدول، أو لايكفي اليمين مع شهادة النساء، أو لاتسمع شهادة الفساق، و كذا في تعيين العادل، و كيفية شهادة الشهود، و مسائل اليمين، و تأخذ ظنك بالواقع إلاّ فيما كان فيه إجماع قطعي [2].

١ : يعني: اول دعاويك.

٢ : أي: إجماع قطعي على عدم جواز الأخذ به.

فلو وقع الخلاف في أنّ في الأمر الفلاني هل يكفي الرجل الواحد والمرأة؟ و دلّت أخبار صحيحة بل مشهورة على عدم الكفاية، يلزم عليك أن لاتلتفت إلى تلك الأخبار، و تأخذ بقولهما المفيد للظن بالواقع؛ إذ لاترفع يدك عن ظنك بواسطة الدليل الظني، مع أنك لاتفعل كذلك، و لو فعلت، يلزمك أن لاتعمل بالأدلة الظنية في أكثر المسائل الخلافية في المحاكمات، بل في غير المحاكمات أيضاً.

مثلاً لو علمنا بوصول النجاسة إلى الثوب، يحكم فيه بوجوب غسله، و لو سد باب العلم بالنجاسة والطهارة في موضع، و حصل الظن بوصول البول إليه بقول عادل أو فاسق أو أمارة، فمقتضى هذا الاستدلال وجوب العمل بهذا الظن و لو دلّ الاستصحاب أو الخبر الصحيح على عدم قبوله، و كذلك في كثير من أبواب النجاسات والطهارات و غيرها.

فإن قلت: هذه الظنون ليست ظناً بالحكم الشرعي، والكلام و مقتضى الدليل إنما هو في الظن بالحكم الشرعي.

قلنا: لو علمت[1] بالواقع تكون عالماً بالحكم الشرعي، فالظن بالواقع بعينه هو الظن بالحكم الشرعي، كما أن علمك بما جاء به النبي ﷺ علم بحكمك الشرعي، و في الظن به تدعي الظن بحكمك الشرعي.

فإن قلت: الظن بالواقع هنا لايستلزم الظن بالحكم الشرعي.

قلنا: بل هو عين الظن به، مع أنه يجري ذلك بعينه في الظن بما جاء به النبي ﷺ؛ إذ الظن به لايستلزم الظن بحكمك، و سيأتي نوع بيان لذلك.

فإن قلت: لما لم يعمل أحد من العلماء في هذه المواضع بظنه في الواقع مع وجود الدليل الظني على المنع منه، فلذلك لانعمل أيضاً.

قلنا: فطرح الظن الذي منع عنه الدليل الظني إجماعي، فكيف قلت أعمل

١: في «ب»: عملت.

بظن لادليل قطعياً على المنع منه؟

فإن قلت: لمّا أثبتنا حجية تلك الظنون، فإنها تكون أدلة قطعية.

قلنا: كان كلامنا أولاً معك في ذلك أيضاً، و كنت تقول: لمّا أثبتنا حجية الظن بالواقع، فلا نأخذ بهذا الظن، فلم صارت القضية بالعكس حينئذ؟ و أيضاً أنت أثبتّ حجية الظن بالواقع قطعاً، فلمَ تتركه؟ و أيضاً أنت أثبتّ حجية كل ظن، فكيف تأخذ بدليل ظني ظن المنع منه؟

فإن قلت: لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن، لايبقى الظنان معاً، بل يتعارضان، و يبقى الأقوى منهما.

قلنا: ذلك من غرائب الأقوال، فإنه لو شهد عندك ثلاثة عدول من العلماء الصلحاء بأنا رأينا زيداً يزني بهند، و شاهدناه كالميل في المكحلة، فلايحصل لك الظن بزناء زيد، من جهة أن الشارع نهى عن العمل بشهادة ثلاثة شهود في الزنا؟

و لو كان كذلك، فما معنى اللوث في القسامة؟ و كذا ما معنى ما يقوله الفقهاء في كثير من المواضع: إنه يشترط فيه العلم، ولايعتبر الظن، فإنه يرتفع الظن؟

و يلزمك أنك إذا قلت باشتراط مضي العمر الطبيعي في الحكم بموت الغائب، لايحصل لك الظن بموته أبداً، بل كنت أبداً إما عالماً بحياته أو بموته. و إذا لاحظت آية النبأ لم يحصل لك الظن من خبر الفاسق أبداً، و من لايقول بحجية الشهرة لايحصل له منها الظن، و فساد ذلك أظهر من الشمس و أبين من الأمس.

و إن كان المراد الاحتمال الثالث، أي حجية كل ظن لم يكن على المنع منه دليل مطلقاً، لاقطعي ولاظني، يلزم منه عدم حجية ظن لم يكن على حجيته بخصوصه دليل؛ إذ الآيات الكثيرة، والأخبار العديدة، والإجماعات المنقولة صريحة في عدم حجية الظن، كما ذكرناها في كتبنا المبسوطة، و هذه أدلة ظنية على عدم حجية كل ظن، خرج من تحتها ما خرج بالدليل العلمي، فيبقى الباقي.

فإن قلت: لايحصل منها الظن.

قلنا: كيف يحصل لك في غير ذلك الموضع ـ من إجماع منقول واحد، أو شهرة، أو آية واحدة، أو خبر واحد، أو قول من يقول: التأسيس أولى من التاكيد ـ الظن، و تحكم بمقتضاه؛ ولايحصل من جميع هذه الآيات والأخبار والإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة، مع عدم مانع لها؟ إن هذا لشيء عُجاب!!

فإن قيل: المانع منها موجود، و هو دليل حجية كل ظن.

قلنا: أنت اعترفت بأن الثابت منه حجية ظن لم يكن دليل ظني أيضاً على المنع منه، و هي أدلة ظنية على المنع، فلاتعارض بينها و بين ذلك الدليل.

ألا ترى أنه لايُعارض قوله عليه السلام: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» مع دليل نجاسة شيء مطلقاً، و لو قال: «كل شيء طاهر» كان يُعارَض مع كل دليل نجاسة، فلوكان مقتضى دليلك أنّ كل ظن حجة، كان معارضاً، ولكنك قلت: إن مقتضاه أنّ كل ظن حجة حتى يدل دليل علمي أو ظني على عدم حجيته.

فإن قيل: الدليل القطعي على عدم حجية تلك الآيات، والأخبار، والإجماعات موجود، و هو أنه يلزم من حجيتها عدم حجيتها؛ لأنها أيضاً لاتفيد أزيد من الظن.

قلنا أولاً: إن الظاهر والمتبادر من أمثال ذلك الكلام إرادة غيره، ألا ترى أنه لو قال مولى لعبده: أن لاتعمل بشيء مما آمرك به اليوم، يفهم منه كل أحد [إرادة] غير ذلك الكلام، و كذا ذلك العبد، ولايعمل بأمر آخر.

و ثانياً: إنا سلّمنا شمولها لأنفسها أيضاً، ولكن نقول: إنه إذا كان هناك عام دلّ دليل قطعي على بطلان عمومه، تتركه بالمرة، أو تقتصر على ما أخرجه الدليل؟.

فإن قلت: نتركه بالمرة، فأنت كاذب قطعاً؛ لأنّ العام المخصص حجة عندك، و إلاّ لم يكن لك حجة من كتاب أو سنّة؛ إذ ما من عام إلاّ و قد خصّ.

و إن قلت: أقتصر على قدر أخرجه الدليل.

فنقول: لاشك أنه لو خصّت تلك الآيات والأخبار بغير أنفسها، كانت صحيحة، ولايلزم عليها نقض، و لو شملت أنفسها يلزم من جواز العمل بها عدمه، فالعمل بعمومها غير ممكن قطعاً، ولكن أي مانع في العمل بها في غير أنفسها، و ما الدليل القطعي أو الظني على بطلانها فيه؟ و ذلك بيّن جداً.

و لمّا كان أصل ذلك الاعتراض مما ذكرته في كتبي المبسوطة، تصدّى بعض الطلبة لذكر جواب له فقال:

إن مقتضى هذا الدليل ـ أي دليل الانسداد ـ: حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل قطعي، ولاظني قائم مقامه، ولاظني أقوى منه أو مساو له من حيث الاندراج تحت هذا الدليل، لامن حيث قوة الظن، فإن مقتضى الدليل ذلك؛ لأنّ بطلان الترجيح بلامرجح من مقدماته، و مقتضاه تساوي الظنون ـ في نظرنا ـ من حيث تجويز الشارع العمل بها، والمنع منها، و لوكان ظن مانعاً عن ظن، فلو علم المنع من الشارع في خصوص ظن، أو ظن ذلك بظن قائم مقام العلم، فلاريب في عدم التساوي، و لو ظن بظن غير مخصوص، أي غير قائم مقام العلم بدليل مخصوص، فكذلك؛ لحصول التعارض.

والحاصل: أن دليل حجية الظن خاص بالظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل علمي أو ظني مخصوص، أو مندرج تحت دليل حجية الظن، والآيات والأخبار الدالة على عدم حجية مطلق الظن غير مفيدة للعلم، و ليست ظنوناً مخصوصة ثابتة حجيتها بخصوصها بالقياس إلى حرمة العمل في زمان الانسداد على القول بخصوصيتها، فضلاً عن القول بعدم الخصوصية مطلقاً، و ليس دليل الانسداد أيضاً مقتضياً لحجيتها بالنسبة إلى الظن بالأحكام الشرعية؛ لعدم شمول المقدمات لها.

أقول: محصله أنا نختار حجية كل ظن لم يكن على المنع من العمل به حجة قطعية، أو ظنية ثابتة الحجية بالخصوص، أو بدليل الانسداد، و شيء من الآيات والأخبار الناهية عن العمل بالظن لايفيد القطع، و ليس ثابت الحجية

بالخصوص، ولابدليل الانسداد؛ إذ لاتشملها مقدماته.

و فساده في غاية الظهور، أمَّا أولاً: فلأن ذلك الجواب لم يفد لرفع المفسدة الرابعة، بل جعلها مستحكمة؛ لأنه لوحصل من قول عادل واحد ظن باشتغال ذمة زيد لعمرو، و دلّ خبر صحيح على المنع من العمل بشهادة الواحد، فعلى قولك يجب عليك تركهما معاً لحصول التعارض، لاندراجهما معاً تحت دليل الانسداد، لأنّ كليهما ظن بالحكم الشرعي، فإن الظن بالاشتغال ظن بوجوب تحصيل البراءة، و هذا حكم شرعي، والظن بحصول الطلاق ظن بحرمة الوطء، والظن بصدور الجرح ظن بتعليق الدية، و هكذا.

و أما ثانياً: فلأنه ما السبب في عدم اقتضاء دليل الانسداد حجية الآيات، والأخبار الناهية عن العمل بالظن بالنسبة إلى الأحكام الشرعية؟ بل ليست مسألة جواز العمل بخبر الواحد أو الشهرة أو الإجماع المنقول مثلاً أوعدمه واقعة من الوقائع، ولله سبحانه فيها حكم أم لا؟

إن قلت: لا؛ فخالفت قولك بأن لله في كل شيء حكماً يجب الإفتاء به.

و لو سألك سائل: إن الله سبحانه، هل أوجب العمل بالخبر الواحد، أو مطلق الظن في الأحكام الشرعية؟ تجيب بانه ليس لله سبحانه في ذلك حكم.

و لو لم يكن له فيه حكم فما تريد إثباته من دليل الانسداد.

و إن قلت: إنّ له فيها حكماً؛ نقول: هل حكمه فيها معلوم مع قطع النظر عن دليل الانسداد أم لا؟

إن قلت: إنه معلوم؛ فاعترفت بانفتاح باب العلم، و يفسد أصل دليلك، فإن الظن المنتهي إلى العلم علم، مع أنا نطالبك وجه العلم، بل يكون حينئذ من باب نعم الوفاق، فإنا نقول: بمعلومية حجية الأخبار، و معلومية عدم حجية مثل الشهرة، و الإجماع المنقول.

و إن قلت: ليس بمعلوم؛ فيجب عليك فيها العمل بالظن، بمقتضى دليل الانسداد.

و بيّن لي أن أيّ فرق بين أن يدل خبر أو أخبار على أن الاستصحاب حجة في الأحكام الشرعية أو الأصل في مقام عدم الدليل، أو أن الخبر الموافق للعامة ليس حجة، أو تدل الآيات والأخبار على أن الظن في الأحكام الشرعية حجة، أم لا، أو يدل عمومها على أن الأخبار، أو الشهرة، أو الإجماع المنقول، ليس بحجة؟

بل أيّ فرق بين أن تدل آية أو خبر أو إجماع منقول على عدم جواز عمل المكلف بمثل الشهرة، أو الخبر، أو مطلق الظن في إثبات الأحكام؛ أو يدل على عدم جواز عمله به في إثبات حقوق الناس، و أحكام المرافعات، و أبواب الطهارات والنجاسات؟

و كيف يندرج بعضها تحت دليل الانسداد، ولا يندرج بعض آخر؟ و أيّ مقدمة من مقدمات دليل الانسداد تجري في أحدهما دون الآخر؟

ولا يخفى أنّ أصل ذلك الاعتراض لا يختص وروده على دليل الانسداد، بل يرد على كل دليل يقام على حجية مطلق الظن، بل أصله دليل محكم على عدم إمكان حجية مطلق الظن، كما لا يخفى على الفطن الخبير.

ثم نختم الكلام في هذا الدليل باعتراض آخر واضح السبيل، و هو أنّ من البديهيات أن بقاء التكاليف والأحكام موقوف على فتح باب العلم بها، أو ثبوت وجوب الأخذ بأمارة أو ظن: أي فتح باب ثبوت دليلها.

أي يجب إما أن يعلم نفس تلك الأحكام، أو يثبت لنا مأخذ و دليل لها، و لمّا فرض سد باب العلم، فبقاؤها موقوف على حجية دليل لنا؛ إذ من الضروريات أن التكليف بأحكام غير معلومة بنفسها، ولا ثبوت حجية دليل عليها تكليف بما لا يطاق، و لذا اتفقوا على سقوط الأحكام عمّن لم يتمكن من تحصيلها، كمن وقع في بادية، أو في قرية في أقصى العالم.

و بالجملة: توقف ثبوت بقاء التكاليف بعد سد باب العلم على ثبوت حجية دليل عليها من بديهيات العقل، ولا شك أن ثبوت حجية الظن بهذا الدليل موقوف على ثبوت بقاء التكليف أيضاً؛ إذ لولاه لما ثبت، و هذا دور واضح،

لا شك فيه.

الدليل الثاني من أدلة القائلين بحجية كل ظن: أنه لو لم يجب العمل بالظن، لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح، فيجب ترجيح الراجح، الذي هو المظنون، و هو المطلوب [1].

و يرد عليه وجوه كثيرة من الاعتراضات ذكرناها في كتبنا[2]، و نقتصر هنا على وجهين يكفيان لطالب الحق.

الوجه الأول: أن أي ضرورة في الترجيح حتى يلزم ترجيح المرجوح؟

و توضيحه: أنه لو وجب ترجيح أحد الطرفين، و يلزم ترجيحٌ ألبتة، فلايجوز ترجيح المرجوح، و أما لو لم يجب ذلك، و لم يرتكب الترجيح، فلايلزم ترجيح مرجوح.

فإن قلت: الترجيح لازم بوجوب الإفتاء في كل مسألة.

قلنا: لم؟ و لماذا يلزم الإفتاء؟ و ما الدليل عليه؟ و قد مر تفصيله.

الوجه الثاني: أن وجوب ترجيح الراجح، و قبح ترجيح المرجوح عند وجوب الترجيح، هل يستند عندك إلى دليل شرعي، و إلى حكم الشارع، أو لأجل حكم العقل بذلك؟

فإن كان مستندك فيه الدليل الشرعي، فوجوده ممنوع، و ليت شعري أيّ دليل شرعي يدل عليه؟!

و إن كان الدليل العقلي، كما هو كذلك، فيجب أن يكون التخلّف عنه محالاً، مع أنا نشاهد أن كثيراً من علمائنا الأعلام نفى حجية بعض الظنون، كظن الشهرة، أو الحاصل من الإجماع المنقول، أو من الاستقراء، لأجل عدم دليل

١: ذكر هذا الدليل في الفصول: ٢٨٦، والقوانين ١: ٤٤٣.

٢: مناهج الأحكام: ٢٦٠ منهاج: في حجية الظن في الأحكام.

على حجيته، و لم يصر مورداً للقبح والمذمّة أصلاً، و لم يقبحه أحد، فمن أين لو تركت مظنونك تصير للقبح مورداً؟!

بل نقول: هذا كيف هو قبيح عقلي و قد أمر الشارع الحكيم بارتكابه في موارد عديدة؟! منها الظن الحاصل من القياس، فأمر بتركه، و منع عن العمل بالراجح.

و تصدّى بعض الطلبة في ذلك المقام لرد كلامي هذا بعد ما رآه كلاماً عجيباً، قال: نمنع حصول الظن من القياس و نحوه بكون مقتضاه حكم اللّه بالنسبة إلى من دل الدليل القطعي على حرمة عمله به، و إن كان الحكم الواقعي مظنوناً بواسطته، فمَثَل القياس والأدلة المانعة من العمل به، كمثَل قول الطبيب العالم الرؤوف العادل، إذا قال: إن المقدار الكذائي من هذا السم مقتضٍ لهلاك شاربه، مع قوله لشخص: اشربه؛ فكما أن من قوله الأول يحصل الظن بهلاك هذا المأمور بشربه، و من قوله الثاني يرتفع ذلك الظن، و يكشف أمره بالشرب بضميمة عدم إرادة إهلاكه عن كون مزاجه غير سائر الأمزجة، أو إخباره برفع أذيته عنه، لقدرته على ذلك، فكذلك القياس، والأدلة المانعة[١].

أقول أولاً: إنه إن كان غرضك أن من القياس ـ مع قطع النظر عن منع الشارع ـ لايحصل الظن بحكم اللّه، فأي ضرورة في ذلك الطول والتفصيل؟ بل يكفيه أن يقول: لم يكن يحصل الظن من القياس أبداً؛ و ظاهر أن ذلك مما لايقول به أحد، و حصول الظن بالواقع من كثير من أفراد القياس بديهي.

و إن كان غرضه أنّ مع ملاحظة منع الشارع لايحصل الظن منه، فلامضايقة فيه، ولكنا لم نقل: لمَ لاتعمل بالقياس، حتى تجيب بذلك، بل قلنا: إنه لوكان ترك المظنون قبيحاً، لمَ أمر الشارع به في القياس؛ و منع عن العمل بالراجح؟ و كلامنا على منع الشارع لاعلى عدم علمك.

١: لم نعثر على قائله.

والملخص: أن معنى نهي الشارع عن العمل بالظن القياسي: أن لاتأخذ بالراجح عندك من هذه الجهة، و اتركه و خذ بمرجوحه، فإن كان عدم الأخذ بالراجح قبيحاً عقلياً، فكيف أمر الشارع بمثله في بدو الأمر؟!

و ثانياً: نقول: إن المثال الذي ذكره موجب للضحك لأهل الفطانة، و ذلك لأنا نفهم من ملاحظة القولين المذكورين من الطبيب المذكور: أن قوله الأول لم يكن عامّاً، و لم يكن السم مهلكاً لكل شارب، فإن كنت تفهم من ملاحظة الأدلة المانعة عن العمل بالقياس أن أخذ كل راجح عند المكلف ليس بواجب، و ترك كل مرجوح ليس بلازم، و عكسهما ليس بقبيح.

بل إن كان له عموم يجوز تخصيصه، فهذا قبح عقلي عجيب، و وجوب عقلي غريب، يقبل التخصيص، والقبيح العقلي الكذائي من أعجب العجائب.

فإن قلت: الراجح الذي يصاحبه المنع من الأخذ لايؤخذ.

قلنا: قد ذكرنا أن كلامنا ليس في عملك، بل في المنع عن الأخذ، حيث إن للشارع أن يخصص العام، و ليس له مخالفة حكم العقل.

و ثالثاً: إنك قلت: حكم اللّه الواقعي مظنون من جهة القياس، فهل يحصل من ظن الشهرة أو الإجماع المنقول مثلاً غير الظن بالحكم الواقعي، فما الباعث على قبح ترك ذلك و وجوب ترك هذا؟

فإن قلت: لأجل أمر الشارع بالترك.

قلنا: إن لم يكن أمره، فهل كان تركه قبيحاً أم لا؟

فإن قلت: لا؛ فأبطلت دعواك.

و إن قلت: نعم؛ قلنا: فأمرَ الشارع بالقبيح إذ قبل أمره كان ذلك الترك قبيحاً، وأمر الشارع به، و إن صح ذلك، فإنه يجري في جميع القبائح العقلية من الكذب، و الظلم، والتكليف بما لايطاق و غيرها، فكل ما كان من ظواهر الشرع مطابقاً لواحد منها يجب إبقاؤه على حاله، و يقال: لو لا قول الشارع لكان

قبيحاً، و لمّا وجد قوله ارتفع القبح.

و رابعاً: نقول: سلّمنا لك ما قلته في القياس، ولكنّ لنا معك كلاماً آخر، و هو أنه لو أخبرك شخص ـ كان عندك في غاية الوثوق والاعتماد، والعلم والفضل ـ عن مشاهدة موت زيد، بحيث يحصل لك الظن بموته، و طلبت زوجته منك التزويج بالغير، فهل تجوّزه أو تمنع منه؟

و كذا إن ادعى فاسق متقلب ـ رأيت التقلب منه مراراً ـ على مثل الشخص المذكور درهماً أقرضه إياه، و أجاب هو بالرد بالأمس، و أقام عدلاً واحداً عليه شاهداً أيضاً، و أنت حكمت للشاهد الآخر باليمين، فقال ذلك العالم: لاأحلف باللّه لدرهم واحد؛ فلاشك أنّ المظنون صدق ذلك الشخص العادل المتقي، و ذلك بديهي، بل مشاهد.

فنقول: حينئذ إنه لايجوز لك ترك الحكم؛ لأنك تقول بوجوب الإفتاء في كل واقعة، سيما في مثل تلك الواقعة التي حكمها واضح ظاهر، فهل تأخذ بما هو مظنون و راجح عندك، أو تأخذ بالموهوم و تترك الراجح؟

فإن قلت: آخذ بمظنوني؛ فأنت كاذب.

و إن قلت: أترك الراجح، و آخذ بالموهوم؛ فعلى زعمك ارتكبت القبيح، و هو عندك غير جائز.

و إن قلت: أترك الراجح عندي بأمر الشارع.

قلت: هل يجوّز الشارع ترك الراجح ولايقول بقبحه، أو لايجوّزه و يقبّحه؟

إن قلت: إنه لايقول بقبحه، فلم أنت تقول بقبحه؟ و إن يقول بقبحه، فلم ارتكبت بنفسه؟.

و خامساً: نقول: هل القرآن كلام اللّه أم لا؟ لاشك أنك تقول: نعم.

ثمّ نقول: هل الآيات الناهية عن العمل بالمظنون عموماً أو خصوصاً صريحاً أو فحوى من القرآن أم لا؟ لامحالة تقول: نعم.

فنقول: هل المظنون راجح أم لا؟ لاريب أنك تقول: نعم.

فاللّه سبحانه نهى عن العمل بالراجح، و أمر بتركه.

ثم نقول: هل تعتقد قبح ترك الراجح عقلاً أم لا؟ إن قلت: لا؛ يثبت المطلوب، و إن قلت: نعم؛ فتقول: إن اللّه سبحانه ارتكب القبيح، و هو كفر!!

و بعبارة أُخرى: أيها القائل بأن الظن هو الراجح، و أنه يقبح ترك الراجح، ما تقول في قوله عز شأنه: ﴿ولاتقف ما ليس لك به علم﴾ [1] و ﴿إن هم إلاّ يظنون﴾ [2] و ﴿إن الظن لايغني من الحق شيئاً﴾ [3] و قول أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة: «واعجباه، و مالي لاأعجب من خطأ هذه الفرق» إلى أن قال: «تروى ظنونهم بعرى وثيقات و أسباب محكمات» [4].

و قوله عليه السلام: «من عمي نفى الذكر و اتبع الظن» [5].

و قول الصادق عليه السلام: «من شك أو ظن، فأقام على أحدهما، فقد حبط عمله» [6] فهل أمروا بترك الراجح أم لا؟

إن قلت: لا؛ فقد كذبت.

و إن قلت: نعم؛ قلنا: فهل يقبح الأمر بترك الراجح أم لا؟ فإن قلت: لا؛ فقد خالفت قولك، و كذبت نفسك. و إن قلت: نعم؛ فقد كفرت.

فإن قلت: العقل يحكم بقبح ترك كل مظنون لم يأمر الشارع بتركه.

١: الإسراء ١٧: ٣٦.

٢: البقرة ٢: ٧٨.

٣: النجم ٥٣: ٢٨.

٤: نهج البلاغة (صبحي صالح): ٨٨/١٢١، نهج البلاغة بشرح محمد عبده: ١٥٦. ولكن فيه: كأن كل امرئ منهم إمام نفسه قد أخذ منها فيما يرى بعرى ثقات و أسباب محكمات. و ليس فيه ذكر الظنون.

٥: الكافي ٢: ١/٣٩١.

٦: الكافي ٢: ٨/٤٠٠.

قلنا: أولاً: إن الشارع أمر بترك كل مظنون ـ كما عرفت ـ فلايحكم العقل بقبح ترك مظنون أصلاً.

و ثانياً: إنَّ قبل نزول هذه الآيات، و صدور تلك الروايات لم يكن أمر من الشارع، فهل كان العقل يحكم بقبح ترك المظنون أم لا؟ إن قلت: لا؛ كذّبت نفسك، و إن قلت: نعم؛ فكيف أمر الشارع به؟ ﴿**انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنَّى يؤفكون**﴾[1].

الدليل الثالث: من أدلة القائلين بحجية الظن مطلقاً: أن في مخالفة ما ظنه المجتهد حكم اللّه مظنة الضرر، و دفع الضرر المظنون واجب.

أما المقدمة الأولى: فلأنه لو حصل الظن بوجوب شيء، يحصل الظن باستحقاق تاركه العقاب، إذ هو معنى الوجوب، و إذا حصل الظن بالحرمة يحصل الظن باستحقاق فاعله العقاب، و لأجل أنه معنى الحرمة.

و إذا حصل الظن باستحقاق العقاب، يحصل الظن بترتبه؛ لأنّ المظنون أن بعد وجود المقتضي، و عدم الظن بالمانع، يترتب عليه مقتضاه لأجل الظن بعدم المانع، للأصل، بل آيات الوعيد و أخباره، مثل قوله سبحانه: ﴿و من يعص اللّه و رسوله فإن له نار جهنم﴾[2] يدل على ترتب العقاب على العصيان، و مقتضاها الظن بترتب العقاب.

فعلى هذا لو خالف مجتهد مظنونه، يظن المؤاخذة على المخالفة، و كذلك على ترك الإفتاء بمقتضاه؛ للإجماع على اتحاد حكم المقلد و المجتهد.

و ذلك و إن اختص بالواجبات والمحرمات، ولكن يجري في غيرهما بعدم القول بالفصل.

و أما المقدمة الثانية: فيحكم العقل، بل قال بعض بوجوب دفع الضرر

١: المائدة ٥: ٧٥.

٢: الجن ٧٢: ٢٣.

المحتمل، بل الموهوم[١]، كما هو في الأُمور المعاشية مشاهد محسوس.

و يرد على هذا الدليل اعتراضات كثيرة ذكرناها في كتبنا، و ذكرها هنا يفضي إلى الإطناب، و نكتفي هنا بذكر بحثين واضحين كافيين لطالب الحق:

الاعتراض الأول: أن في مخالفة المجتهد لمظنونه لامظنة للضرر أصلاً، و ما السبب في حصول تلك المظنة؟

و أما ما ذكره من أن في ظن الوجوب ظنّاً باستحقاق العقاب؛ لأنه معنى الوجوب، فهو كلام واهٍ فاسد ناشيء عن الاشتباه، و عدم الفرق بين تعريف الشيء بحده، و تعريفه بلازمه.

و معنى الإيجاب ـ كما صرّحوا به ـ معنى يعبّر عنه بالطلب الحتمي للفعل و إلزامه، ألا ترى أنهم يقولون: الإيجاب هو طلب الفعل مع المنع من النقيض، و ألا ترى أنهم يقولون: الأمر الذي هو طلب الفعل للوجوب.

و بالجملة من المعلومات: أنّ معنى الإيجاب هو طلب الفعل الحتمي، والإلزام والوجوب: مطلوبية فعل الشيء حتماً.

نعم لمّا رأى بعضهم أن استحقاق العقاب على الترك أو خوف العقاب عليه لازم وجوب الشيء، فعرّفه بلازمه، فاستحقاق العقاب أو ترتبه من لوازم الوجوب أو الإيجاب، لا عين معناه.

و إذ عرفت أنهما من لوازمه، فتأمل حينئذ في نفسك، و انظر في أنهما هل من لوازم نفس الوجوب، أو لوازم العلم أو الظن به؟

فإن قلت: من لوازم نفس الوجوب.

نقول: بأي لزوم؟ فهل اللزوم عقلي أو شرعي أو عادي؟ و أي منها يحكم بأنه لو أوجب الشارع أو المولى أمراً على رعيته أو عبده، و لم يصل إليه الأمر بعد، يستحق العقاب على تركه؟ مع أنه لايقول أحد بذلك، و لادليل على تلك

١: كما في نهاية الأصول ٢: ٤١٧، و قوانين الأصول ٢: ٤٤٧.

الملازمة أصلاً، بل تراهم صرّحوا بأن العذاب على ما لم يعلم قبيح، و إن قلت: إنه من لوازم فهم الوجوب علماً أو ظناً، نمنعه أيضاً، و ما لم يثبت حجية الظن لايحكم عقل ولاشرع ولاعرف ولاعادة بترتب استحقاق العقاب على ترك واجب، بل الأمر على العكس، والعقل والعادة يحكمان بلزوم عدم الاستحقاق.

ألا ترى أنه لو سألك اللّه عزّ شأنه في يوم القيامة: أنك لِمَ ما امتثلت الأمر الفلاني؟ و اعتذرت أنت بقولك: إني ما كنت عالماً بوجوبه، و كلّما تفحصت لم أجد دليلاً على وجوب متابعة ظني، لم يجز له أن يعاقبك.

فإن قلت: أما ترى أنهم قالوا في التعريف باللازم: إن الواجب ما يستحق تاركه العقاب، و لم يقيدوه بقيد ظن، ولاعلم.

قلنا أولاً: إنه لم يعرّف بذلك إلاّ شرذمة قليلة، والآخرون أوردوا [١] عليه بأبحاث غير محصورة.

و ثانياً: إنك إن ترى ذلك، فانظر إلى كلامٍ آخر منهم، حيث يقولون: إن مؤاخذة جاهل الحكم الغير المقصر قبيحة، فيعلم أنّ مرادهم إنما هو ما يستحق تاركه مع العلم أو التقصير، والمؤاخذة في صورة التقصير أيضاً إنما هي على التقصير خاصة.

و ثالثاً: إن كثيراً منهم صرّحوا بأنّ معنى الواجب هو: ما طلب حتماً، و يقولون: إن المطلوبية من شخص لاتتحقق إلاّ مع علمه، فالواجب على شخص يكون ما حصل له العلم بطلبه، و يكون العلم معتبراً في حقيقة الواجب، و يحتمل أن يكون نظر الشرذمة الأُولى على ذلك أيضاً.

و لو سلّمنا جميع ذلك، نقول: غاية الأمر حصول الظن باستحقاق الضرر، ولاشك أنه غير ظن الضرر، و أما ظن الضرر والعقاب فلأي وجه؟

١ : أي: اشكلوا.

و ما ذكره: من أن بعد الظن باستحقاق ضرر يحصل الظن بترتبه لأنّ بعد وجود المقتضي، و عدم ظن المانع يترتب عليه مقتضاه من جهة أصالة عدم المانع، فمن غرائب الأقوال؛ لأنّ بعد قوله سبحانه: ﴿لايكلف اللّه نفساً إلاّ ما آتاها﴾ [١] و أخبار «لاتكليف إلاّ بعد البيان» [٢] و «رفع عن أُمتي ما لايعلمون» [٣] و «وضع عنهم ما لايعلمون» [٤] و غير ذلك، يكون إجراء الأصل من الطرائف والعجائب.

و أما آيات الوعيد و أخباره: فلادلالة لها أصلاً؛ إذ العصيان والمخالفة و أمثالهما لاتتحقق إلاّ بعد العلم بالحكم، و ما سمعنا إلى الآن أن من لاعلم له بطلب شيء و تركه يعدونه عاصياً مخالفاً، أفلاتعقلون.

الاعتراض الثاني: أن الآيات والأخبار الناهية عن العمل بغير العلم، و عن العمل بالظن، نحو قوله سبحانه: ﴿إن الظن لايغني من الحق شيئاً﴾ [٥] و ﴿إن هم إلاّ يظنون﴾ [٦].

و قول أبي عبداللّه عليه السلام: «من شك أو ظن، فأقام على أحدهما، فقد حبط عمله» [٧].

و قول السجاد عليه السلام: «إن الشكوك والظنون لواقح الفتن» [٨].

و قول الأمير عليه السلام في نهج البلاغة [٩] كما مر، و أمثالها مما يستدعي جمعها

١: الطلاق ٦٥: ٧.
٢: الكافي ١: ٣/١٦٣، ٥، توحيد الصدوق: ٤/٤١١.
٣: التوحيد: ٢٤/٣٥٣، الخصال ٢: ٩/٤١٧، وسائل الشيعة ١١: ٢٩٥ ابواب جهاد النفس ب ٥٦ ح١.
٤: الكافي ٢: ٢/٤٦٣، الوسائل ١١: ٢٩٥ ابواب جهاد النفس ب ٥٦ ح ٣.
٥: النجم ٥٣: ٢٨.
٦: البقرة ٢: ٧٨.
٧: الكافي ٢: ٨/٤٠٠، الوسائل ١٨: ٢٥ ابواب صفات القاضي ب ٦ ح ٨.
٨: البحار ٩١: ١٤٧ب٣٢ح٢١.
٩: نهج البلاغة (صبحي صالح): ٨٨/١٢١، نهج البلاغة بشرح محمد عبده: ٨٨/١٥٦.

كتاباً برأسه، هل يفيد الظن بحرمة العمل بالظن أم لا؟

فإن قلت بالأول، يكون في عملك بالظن مظنّة الضرر، و دفع الضرر المظنون واجب.

و إن قلت بالثاني، قلت: لاأدري أنه ما الباعث على أن جميع تلك الآيات والأخبار لايفيد الظن، و تقول في المسائل الأُخر: إن خبراً ضعيفاً، بل قول فقيه يورثه؟!

و قد تصدّى بعضهم لردّ ذلك البحث، فبعد ما قال: والجواب أما عن أدلة تحريم العمل بغير العلم، ففلان و فلان، فقعد و قام و هرب من هذا الطرف إلى هذا الطرف، و رأى أنه لامفر له، قال: إنك قد عرفت أن هذا الدليل و نحوه ليس دليلاً تامّاً إلاّ أن يعتبر فيه مقدمات أُخر من ثبوت التكليف، و لزوم الخروج من الدين، والعسر والحرج.

أقول: و قد عرفت فساد تلك المقدمات.

ثم إنه يرد على هذا الدليل والدليل السابق عليه: الاعتراض الأخير الذي ذكرناه على الدليل الأول، كما أشرنا إليه.

و بالجملة فساد ذلك الدليل أيضاً كسابقيه في غاية الظهور.

والإنصاف: أن أمثال هذه الأدلة مما يتمسك به العامة في موارد كثيرة، و موافقة لمذاقهم، و مناسبة لطريقتهم، ولايليق بالشيعي أن يلوّث ذيل تشيعه بأمثالها.

و مما تلوناه عليك ظهر أنه لادليل تامّاً على حجية مطلق الظن أصلاً، بل الأدلة على عدم حجيته متعددة، و قد ذكرناها في كتبنا.

و مما يدل عليه أيضاً ما ذكرناه اعتراضاً على نتيجة الدليل الأول كما سبق، و نذكر هنا أيضاً وجهين آخرين: أحدهما حدسي وجداني، والآخر إلزامي.

أما الأول: فهو أنه لو كانت الأحكام كما يقولون، و كان لكل واقعة حكم،

فلاشك في كون باب العلم بها منسداً في زمان الغيبة، بل لأكثر الموجودين في زمان الحضور، والمنتشرين في البلاد والقرى والبوادي، ولاشك في أنه لادليل منقولاً من الشارع على حجية الظن من حيث هو، ولايدّعيه القائل بها أيضاً.

فنقول: أنصف أيها العاقل أنه إذا كانت الحجة التي تثبت بها التكاليف ـ معظمها للمكلفين ـ هو الظن من حيث هو، و يكون هو مرجع المسائل كلها، و وجب الأخذ به و اتّباعه في تمام زمان الغيبة الذي أخبر به النبي ﷺ و خلفاؤه، و عن طوله و امتداده، بل في زمان الحضور لغير قليل، و علم النبي ﷺ و أوصياؤه أن عقول المكلفين في إدراك ذلك مختلفة غاية الاختلاف و أشده، بل يحكم الأكثر بعدم كونه المدرك، فهل لاينبّه عليه الرسول الرؤوف، الذي أُرسل من الرب الرحيم جلّ شأنه لتبليغ الأحكام إلى العباد، و لبيان مأخذها؟ ولايبين طريق الوصول إلى أحكامه، بل يبين الأحكام لشرذمة قليلة هم المتمكنون من الوصول إلى خدمته، ولايبين أن المأخذ والمتبع لغير تلك الشرذمة هو الظن، سيما مع أنه امتلأ الكتاب الذي أرسل إليه بالنهي عن اتّباعه، والذم عليه، و تواترت الأخبار في ذلك، و كان الأصل أيضاً عدم حجيته.

و هل يجوز لهم عدم بيان ذلك، والاتكال في فهمه و تخصيص العمومات الناهية على مجرّد عقل طائفة قليلة، يوجد فيما بعد مضي أزيد من ألف سنة، مع تواتر ذمهم العامة على عملهم بالظن، مع انسداد باب العلم لهم أيضاً على ما زعموا؟

و مع أن في أخبار كثيرة: أن السائل سأل عمّا يعمل به، فأمر بالأخذ بالكتاب والسنّة، ثم سأل عمّا ليس فيه كتاب أو سنّة، فأمر بالاحتياط أو التوقف أو التخيير[1]، و لم يأمر في واحد بالعمل بالظن، بل سئل في بعضها عن العمل

١: الكافي ٤: ٣٩١/ ١، التهذيب ٥: ٤٦٦/ ١٦٣١، الوسائل ١٨: ٢٤ أبواب صفات القاضي ب ٦ ح ٧، و ١٨: ١١١ أبواب صفات القاضي ب١٢ ح١ و٢، بحار الأنوار ٢: ١٧٥/ ١٦.

بالظن، فنهي عنه و منع [1].

بل في التوقيع عن صاحب الزمان عليه السلام: السؤال عن الحوادث الواقعة في زمان غيبته، فأجاب بما أجاب [2]، و لم يأمر بالظن أصلاً.

سيما مع أنه بيّن جميع الأحكام المقررة، و تواترت الأخبار: بأنه لم يبق شيء تحتاج إليه الأمة إلاّ و بيّنه النبي صلى الله عليه و آله، و أودعه عند خلفائه، و هم بيّنوه لأصحابهم الثقات حتى وصلت الجزئيات الغير العامة البلوى المخالفة للتقية إلينا، فكيف بمثل ذلك الأمر العظيم الذي ليس بعد مسألة الإمامة أمر أهم منه؟! و هل يجوز مثل ذلك على شخص عاميّ له أحكام جزئية في أهل بيته من بعده؟

والعجب كل العجب أنكم تنقضون على العامة بأن النبي الذي بيّن أرش كل خدش، و أحكام بيت الخلاء، هل يهمل أمر الخلافة العظمى؟ مع أن مثله يرد عليكم على السواء.

ألا ترى أنه إذا أرسل سلطان معتمداً إلى مملكة عظيمة من ممالكه البعيدة لإبلاغ الأحكام إليهم، و بيان مداركها لهم، و كان مدرك الأحكام لمن يلاقيه من أهل تلك المملكة الأخذ من قوله، و كان مأخذ غير الملاقين له غير ذلك، و لم يلاقه إلاّ أشخاص قليلون، و هولم يبين المأخذ للباقين، و لم يذكره، و كان المأخذ شيئاً نهى عنه في مجالس عديدة، و هل يقبل ذلك عقل عاقل فضلاً عن فاضل؟

و أُشهد اللّه عز جاره: أن حكم العقل والعادة على امتناع ذلك و قبحه ليس بأدنى من حكمهما بترتب وجوب العمل بالظن على سد باب العلم، و ترتب وجوب العمل بالكل على انتفاء العلم بالخصوص، بل ليس أدنى من حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح أو تكليف ما لا يطاق.

١: نهج البلاغة: ٨٨/١٢١، الكافي ٢: ١/٣٩١، و ص ٨/٤٠٠، الوسائل ١٨: ١٢٧ أبواب صفات القاضي ب١٢ ح٥٤.

٢: كمال الدين و تمام النعمة ٢: ٤/٤٨٣، الغيبة للشيخ الطوسي: ١٧٦، الاحتجاج ٢: ٢٨٣، الوسائل ١٨: ١٠١ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩.

والحاصل: أن الظن لوكان هو الحجة في الأحكام، لوجب أن يوجد في كلام الحجج من الأمر بالأخذ به عين أو أثر.

فإن قيل: لاشك في أن كل مجتهد مكلف بمقتضى عقله، فإذا أداه الدليل العقلي إلى حجية كل ظن، يكون مكلفاً بالعمل به قطعاً.

قلنا: ليس مرادنا نفي حجية العقل، بل المراد نفي حكمه بذلك ـ بعد ملاحظة ما ذكرناه ـ ضرورة.

و أما الجواب عن قول الخصم هنا بأنه: فما الذي بيّنه لنا و أودعه عندنا، فهو: أنه كتاب اللّه سبحانه، والأخبار المدونة والروايات المنسوبة إليهم.

فإن قيل: لوكانا حجتين، لوجب عليهم بيان ذلك، و نصب دليل عليه.

قلنا: أما كتاب اللّه فلاتحتاج حجيته و بيان ذلك إلى دليل، و لوكان هو محتاجاً إلى دليل، لكان قول المعصوم أيضاً كذلك، فإن قول اللّه سبحانه حجة.

و أما الأخبار: فيكفي في بيان حجيتها وصولها إلينا منهم خلفاً عن سلف، و يداً عن يد من الأُمناء الفضلاء الثقات، الذين هم متكفلي أيتام الأئمة، وحججهم على الرعية، وهذا دليل واضح ومنار لائح على أنهم جعلوها أدلة لنا، و مسالك لأجلنا.

و ثانياً: إنك هل تزعم أنهم ما بيّنوا وجوب اتّباعها لنا، و لزوم الأخذ بها؟ فما هذه الروايات المتواترة معنىً، المملوءة منها كتب أصحابنا، الدالة على الحث على الرواية، و حفظها و نشرها، والآمرة بأخذها، والناهية عن ردها، والمادحة للعاملين بها ولرواتها، والمتضمنة لعلاج التعارض فيها؟

و ما هذا التطابق من العلماءالأقدمين، والفضلاء اللاحقين في التمسك بها، والأخذ بمضامينها، و ضبط معانيها، و نقد رجالها، و وضع علم الدراية للعلم بأوصافها، و علم الرجال لمعرفة رواتها، والإجازة التي لايخلو عالم منها، مع توفّر الدواعي على كتمانها، و اشتداد التقية في نشرها، والعمل بها، سيما في العصر الأول، والصدر الأقدم؟

و كيف يمكن ـ مع طول تلك المدة، و شدة التقية، و وجود بواعث الإخفاء، و تحقق موجبات الاختلاف ـ بيانها بأكثر من ذلك، بحيث لاتشك فيها الأذهان المعتاده للتشكيك؟

فهل كنت تريد منهم أن يلازموا تلك الأخبار، و يتلاحقوا في الأعصار والأمصار، و يظهرون أنفسهم المقدسة، و يجعلون جميعها متواترة، مع عدم تمكنهم غالباً من إظهار مسألة على رؤوس الأشهاد؟

و لقد أراد بعض من لاحظ ذلك المقال مني أن يجيب عنه، فقال: قد بيّنت [١] عذر عدم وصول الدليل على حجية الظن في آخر كلامك، و هو ابتلاؤهم بالتقية، و توفّر دواعي الكتمان والإخفاء.

و لعمري إنه جواب عجيب! كيف و حجية الظن و اتّباعه شعار أهل السنّة و مدارهم، و دارت عليه ديارهم، و بنيت عليه أحكامهم، و جرت عليه حكّامهم.

و كيف يكون مثل ذلك محلاً للتقية؟ و لوكانت تقية، لكانت في إظهار الإمامة أشد و أكثر، و يجب على هذا أن لايكون عندنا منها عين ولاأثر.

وبالجملة: الأمر أوضح من أن يحتاج إلى هذا التطويل، والله عز شأنه يهدي من يشاء إلى سواء السبيل.

و أما الوجه الثاني الإلزامي؛ فهو على سبيل الاختصار: إنا نتشبث بثلاث مقدمات من مقدمات الخصم:

الأُولى: ما قال: من أن في التوقف في غير المعلومات، أو العمل بالأصل أو الاحتياط، أو الاقتصارعلى المعلومات خروجاً عن طريقة العلماء والفقهاء، و يلزم منه ترك سيرة الأصحاب، و هو غيرجائز.

والثانية: ما ذكر من أنه لمّا ثبت بدليل الانسداد وجوب العمل بالظن، و لم يعلم بعينه، ولايكفي الظن في التعيين، يجب العمل بكل الظنون إلاّ ما

١: في «هـ»، «ج»، «ح»: و قد ثبت.

أخرجه الدليل.

والثالثة: ما قال من أنّ سبب العمل بكل ظن عدم وجود دليل علمي أو ظني مقطوع الحجية.

ثم نقول: يلزم من تلك المقدمات الثلاث عدم حجية الظن.

و لبيان ذلك نقول: لاحظ و انظر أنا لو رفعنا اليد اليوم عن الأخبار بالمرة، و تركنا كتب الأحاديث طرّاً، و فرضناها كأن لم تكن، و لم نعمل بحديث من الأحاديث، و لم نلتفت إلى تلك الأحاديث التي في أيدينا، فهل نكون على طريقة الأصحاب، و تكون سيرتنا مطابقة لسيرتهم أم لا؟

لاشك أنه لايكون كذلك؛ إذ ليس أحد من العلماء لم يعمل في المسائل الفروعية بتلك الأحاديث المروية على اختلاف درجاتهم و شؤونهم و إن كان عمل بعضهم من جهة حجية خبر الواحد في نفسه، و عمل بعض آخر من جهة إفادته العلم، و عمل ثالث لأجل إفادته الظن، و هكذا.

و انظر هل يوجد كتاب فقيه أو رسالة مشتملة على مسائل لم يتضمن الاحتجاج ببعض تلك الأخبار؟ و هذا أمر واضح جداً.

و لذا قال بعض المحدثين من المتأخرين: الواجب إما الأخذ بهذه الأخبار، كما عليه متقدّمو علمائنا الأبرار؛ أو تحصيل دين غير هذا الدين، والتمسك بشريعة غير هذه الشريعة [١]. انتهى.

ولاأظن أحداً ينكر ذلك المطلب، و لو أنكره أحد، لم يكن للمكالمة والجواب صالحاً أبداً، فإنه لو ترك أحد هذه الأحاديث بالمرة، فانظر أنه يكون موافقاً لأي فقيه؟

و ليس مرادنا العمل بالأخبار الآحاد، بل بهذه الأخبار التي في أيدينا، التي احتج بكثير منها السيد المرتضى و ابن إدريس ـ طاب ثراهما ـ و

١: الحدائق ١٩: ٢٣١.

أتباعهما أيضاً في كتبهم.

فبمقتضى المقدمة الأُولى يكون العمل بهذه الأخبار في الجملة اليوم واجباً، و لمّا لم يكن معلوماً لنا أن الواجب العمل بأي طائفة من الأخبار، فبمقتضى المقدمة الثانية يجب العمل بكل الأخبار قطعاً، إلاّ ما أخرجه الدليل، و يكون ذلك دليلاً قطعياً، كما كان دليل الظن المبتني على هاتين المقدمتين كذلك، فيكون الخبر ظناً مقطوع الحجية، فبمقتضى المقدمة الثالثة لايكون العمل بالظن جائزاً؛ إذ لايكون باب العلم حينئذٍ منسداً، و قد ذكرت هذا الكلام في بعض مؤلفاتي.

و قد يتصدى لدفعه، فيقال: لم لايعلم أنّ أي طائفة من الأخبار مما يجب العمل بها، بل يجب العمل بالخبر الصحيح قطعاً، فإنه متفق عليه.

ولاأدري أنه ما أراد من الصحيح، هل أراد الصحيح عند القدماء، أو المتأخرين؟

فإن أراد الأول، فالمراد منه الذي يعلم حجيته قطعاً، و أي حديث هو؟

و إن كان المراد الثاني، فهل مراده من الصحيح المتفق عليه هو الذي كانت جميع رواته معدّلين بعدلين، أو يكفي الواحد؟

فإن كان مراده الثاني، فظاهر عدم كونه متفقاً عليه، كيف؟ و قد خالف في حجيته كثير من المتأخرين.

ثم لو قلت: إن المراد ما يعدل جميع رواته بعدلين، نقول: هل يعدلانه بذكر السبب، أو الأعم؟ فإنه وقع الخلاف في كفاية التعديل على الإطلاق. ثم لو عينت أحد الشقين، فهل هو ما لايعارض تعديل أحد رواته جرحاً أو الأعم؟

و على التقديرين هل هو ما كان تعديل رواته بلفظ عدل، أو يكفي مثل ثقة؟

و على التقادير: هل يشترط العلم بمذهب المعدّل، أم لا؟

و على التقادير: هل اللازم العلم بتعدد المعدّل، أو يكفي مثل هذه التعديلات المتعدده التي صرّح جماعة بأنّ بعضهم أخذ من بعض حيث يقولون: إن تعديل العلاّمة و ابن داود بل الشيخ ـ قدس سرهم ـ على ما هو ببالي مأخوذ

طرّاً من النجاشي أو الكشي؟

و على التقادير: فلأن مرجع القول بلزوم التعدد إلى كون التعديل من باب الشهادة، فهل تقبل شهادة فرع الفرع، مع أنا نعلم قطعاً أن أكثر التعديلات بل جميعها بالنسبة إلى أوائل الرواة من هذا الباب؟

و على التقادير: هل يعمل في قبول الشهادة بالكتابة أم لا؟

و على التقادير: هل يكتفى في عدم سقوطه واسطة بتلك الظنون الرجالية أم لا؟

هذا كله بالنسبة إلى السند، ثم ندخل متنه، فنقول: هل ذلك الصحيح المتفق عليه ما كان خاصاً أو يعمل بالعام أيضاً؟

و على التقديرين: هل يعمل فيه بظن أصالة عدم النقل، و عدم التجوّز، و عدم القرينة و أمثالها أم لا؟

و على التقادير: هل هو منقول بالمعنى أو باللفظ؟ إلى غير ذلك.

ثم نتكلم في الأمور الخارجية، فنقول: هل تجب موافقته لعمل الأصحاب كلاً أو جلاً أم لا؟

و على التقديرين: هل يجب خلوّه عن المعارض مطلقاً أم المعارض المساوي، أم لا؟

و هل يجب أن لايكون فيه تخصيص، سيما تخصيص كثير، مع أنه ما من عام إلاّ و قد خص، و مع أن في العام المخصص ألف كلام، أم لا؟ إلى غير ذلك.

و بعد تحقق بعض تلك التقادير، و أخذ المتفق عليه، فيجب أن ينظر في أنه: هل يوجد مثل ذلك الصحيح في تلك الأخبار التي يقطع بحجية طائفة منها؟

و على تقدير الوجود، فيجب أن ينظر هل أنه يوجد بقدر لو ترك العمل بغيره، لم يلزم خلاف سيرة الفقهاء و طريقتهم؟

ثم إن جميع ما ذكرنا إنما هو الكلام في الأمر الكلي الذي هو غير مقيد، فإذا طلبنا منك مثل ذلك الصحيح من بين تلك الأخبار، و عينت واحداً منها متصفاً

بجميع الأوصاف، فنقول: من أين علم أنه كان صحيحاً عند القدماء؟ و من أين يحصل العلم بعدم وجود جارح لبعض رواته، أو معارض له عند بعضهم، أو عند جميعهم؟ و من أين يعلم عملهم جميعاً بمثل هذا الصحيح؟

و إن دفعت بعض هذه الاحتمالات بالأصل نقول: هل يصلح إثبات الإجماع، بل العلم والقطع بالأصل.

وبالجملة: إثبات الإجماع على العمل بخبر واحد معين من الآمال التي لاتصل إليها أيدي العاملين.

فإن قلت: نحن لانثبت الإجماع على خبر معيّن، بل نقول: الإجماع على العمل بهذا النوع لكل أحد تحقق له فرد من ذلك النوع منعقد.

قلنا: لو سلّم فأين التحقق؟ مع أن الإجماع عليه أيضاً ممنوع جداً إن أردت بالصحيح ما هو مصطلح المتأخرين، وكيف نسلّم إجماع القدماء على ذلك؟

و كذا إن أردت ما هو متعارف القدماء فإنه كيف يعلم إجماع المتأخرين عليه؟

و إن أردت الجامع للوصفين، فأي حديث علّمنا جمعه لهما؟

فإن قلت: الصحيح باصطلاح المتأخرين صحيح عند القدماء.

قلنا: ليس كذلك مطلقاً، بل يشترط أن لايكون فيه قدح من جهة أُخرى، و من أين يعلم ذلك؟

وبالجملة: الأمر أوضح من أن يحتاج إلى أمثال هذه التطويلات، واللّه سبحانه ولي الحسنات.

عائدة (٤٢)
في الاستدلال بقوله سبحانه :
لاتبطلوا أعمالكم

قد شاع بين الفقهاء الاحتجاج بقوله سبحانه : ﴿لاتبطلوا أعمالكم﴾ [١] في كثير من الموارد من الصلاة و غيرها [٢] .

و قد تأمل في الاستدلال به المحقق الأردبيلي ـ رحمه اللّه ـ في شرح الإرشاد بعد نقل الاستدلال به على حرمة قطع الصلاة [٣] .

و قال صاحب الحدائق الناضرة من مشايخنا المتأخرين بعد نقل الاحتجاج به على ما ذكر : والآية لاتخلو عن الإجمال المانع عن الاستدلال [٤] .

أقول : يمكن أن يكون وجه تأمل الأول ، و سبب الإجمال الذي ذكره الثاني : أحد الأمور :

الأول : التأمل في إفادة النهي للحرمة ، كما ذكره بعضهم [٥] .

١ : سورة محمد ٤٧ : ٣٣ .
٢ : أنظر الذكرى : ٢١٥ ، و رياض المسائل ١ : ١٨٠ .
٣ : مجمع الفائدة والبرهان ٣ : ١١٠ .
٤ : الحدائق ٩ : ١٠١ .
٥ : كما في ذخيرة المعاد : ٣٦٣ .

والثاني: عدم بقاء الأعمال على العموم قطعاً؛ لوجوب القطع في بعض الأحيان في الصلاة، و جوازه مطلقاً في بعض الأعمال، كالوضوء والغسل والصوم المستحب، فيتعارض التخصيص مع التجوّز؛ ولا ترجيح سيما إذا كان المخصص غير اللفظ بل الإجماع، كما في الوضوء والغسل، فيمكن حمل النهي على التنزيه.

والقول بعدم كراهة قطع مثل الوضوء والغسل مردود: بعدم ثبوت الإجماع على انتفائها، فيحتمل وجودها فيه.

والثالث: باعتبار الإجمال في الإبطال، فإن إبطال العمل يتحقق على أحد الوجوه الثلاثة: إما بالإتيان به باطلاً، كالصلاة بقصد الرياء، والصدقة مع المنّ والأذى.

أو بإبطاله بعد تمامه، بمعنى إفساده أجره و ثوابه، كما ورد في خصوص هذه الآية.

روى في ثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام، قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله من قال: سبحان اللّه؛ غرس اللّه له بها شجرة في الجنة، و من قال: الحمد للّه؛ غرس اللّه له بها شجرة في الجنة، و من قال: لاإله إلاّ اللّه؛ غرس اللّه له بها شجرة في الجنة، فقال: رجل من قريش: يا رسول اللّه، إنّ شجرنا في الجنة لكثير! قال: نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا إليها نيراناً فتحرقوها، و ذلك إن اللّه عزوجل يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا اللّه و أطيعوا الرسول ولاتبطلوا أعمالكم[1]﴾»[2].

و بهذا المعنى فسّر بعضهم قوله سبحانه: ﴿لاتبطلوا صدقاتكم﴾[3] فقال: أي لاتحبطوا أجره[4].

١: محمّد ٤٧: ٣٣.

٢: ثواب الأعمال: ٣/٢٦.

٣: البقرة ٢: ٢٦٤.

٤: زبدة البيان: ٢٠٣.

أو بقطع العمل، و جعل ما تقدم منه لاغياً، كما في قطع الصلاة.

ولاشك في صدق الإبطال، و لغوية العمل على الأولين، و أما في الثالث، فمحلّ تأمل؛ لأنّ العمل المبطل: إما هو الكل، كالصلاة، فإنه لاشك في عدم إبطاله؛ لأنه فرع تحققه، و إنما المصلي يقطعها ثم يستأنفها.

أو هو الجزء الذي أتى به و فعله، فإن أُريد ببطلانه وقوعه لغواً، و عدم ترتب أجر عليه، فهو ممنوع؛ لأنه فعل فعلاً بقصد القربة أولاً، و عرض له عدم الإتمام ثانياً، و لم تثبت حرمة عدم إتمامه بعد أيضاً، فمن أين يعلم عدم ترتب أجر و ثواب عليه؟

و إن أُريد به عدم وقوعه جزءاً للفعل المطلوب الذي قصده أولاً، ففي صدق البطلان عليه ـ سيما حين نزول الآية ـ تأمل.

عائدة (٤٣)
في احتياج المعاملات إلى الصيغة

اعلم أنّ الفقهاء في باب المعاملات قد يختلفون في أنه هل تحتاج المعاملة الفلانية إلى صيغة أم لا؟

و على الاشتراط يختلفون في كيفية الصيغة من العربية و غيرها، والألفاظ المتحققة بها الصيغة و شرائط الصيغة، و يستدلون بأدلة لايعلم غير الماهر مأخذها.

ولتحقيق المقال في ذلك المجال، نقول: إنّ المعاملات مما جعل الشارع لها آثاراً و أحكاماً و لوازم، و رتّب أحكاماً على المعاملة و على متعلقاتها، كما أنه قرر آثاراً للبيع، و جعل له أحكاماً، و كذا للبائع والمبيع، و قرر آثاراً للتزويج والنكاح، و أحكاماً للزوجة والزوج، والناكح والمنكوحة، و هكذا غيرها من المعاملات.

ولامحالة يكون لكل معاملة لفظ، و لمتعلقاتها ألفاظ رتب الشارع الأحكام على معاني هذه الألفاظ، فقال: ﴿أحل اللّه البيع﴾[1] و «البيّعان بالخيار»[2] و «النكاح لايُحَلُّ إلاّ

١ : البقرة ٢ : ٢٧٥ .

٢ : الكافي ٥ : ١٧٠ / ٤، الوسائل ١٢ : ٣٤٥ ابواب الخيار ب٥ح١ ، السنن الكبرى ٥ : ٢٦٩ .

بـالطـلاق»[1] و «يجب الإنفاق على الزوجة»[2]، وهكذا.

فلايخلو إما أن يكون هناك نص أو إجماع دال على أن المعاملة الفلانية كالبيع مثلاً، أو ما يتحقق به هذه المعاملة ما هو، أو لا.

فإن كان، فيجب الحكم بمقتضاه، فإن دل على أنه ما كان بالصيغة العربية مثلاً، فيحكم به وهكذا.

و إن لم يكن ـ كما هو الأكثر ـ فلايخلو: إما أن يكون معنى هذه الألفاظ لغةً أو عرفاً أو شرعاً معلومة بحيث تصح إرادته في هذه الاستعمالات المثبتة لتلك الآثار والأحكام، أولا.

فإن علم له معنى تصح إرادته على وفق القواعد المقررة في استخراج المعاني من الألفاظ، فإما ثبت شرعاً بإجماع أو غيره شرط لتحقق تلك المعاملة أو لا.

فإن ثبت، فيقتصر في تحقق المعاملة شرعاً على ما هو واجد للشرط.

و إن لم يثبت، فيجب الحكم بترتب الأثر و ثبوت الأحكام لجميع ما تتحقق به المعاملة لغة أو عرفاً أو شرعاً إن ثبت له حقيقة شرعية.

و إن لم يعلم له معنى يصح إرادته، فيلزم علينا الاقتصار في الحكم بترتب الأحكام بما انعقد الإجماع على تحقق المعاملة به.

و ملخص القاعدة: أن الأصل عدم ترتب الأثر إلاّ على ما علم ترتبه عليه شرعاً، ولايعلم ذلك إلاّ بجعل الشارع، ولايحصل جعله إلاّ بنحو قوله: البيع كذا، والنكاح كذا، والبائع كذا، والمنكوحة كذا، و هكذا.

فإن دل نص أو إجماع على أن البيع أو النكاح ما هو، أو بماذا يتحقق، فيحكم به.

و إن لم يكن ذلك، فإن علم معنى البيع، والنكاح، و لم يثبت دليل على

١: الفقيه ٣: ١٥٥٨/٣٢١، المقنع: ١٥٧، الكافي ٦: ٤/٦٣، الوسائل ١٥: ٢٨٦ أبواب المقدّمات والشرائط ب١٢ ح١و٣.

٢: الفقيه: ٣: ٢٠٩/٥٩، الوسائل ١٥: ٢٢٥ أبواب النفقات ب١ ح٩.

اشتراطه شرعاً بشيء، فيجب الحكم بتحققه بمجرد تحقق ذلك المعنى، سواء كان تحققه بالصيغة أو بدونه.

و إن علم معناه، و عُلم شرط له أيضاً، كما أنه علم لزوم التنجيز ولا يصح التعليق، فيحكم بتحقق هذه المعاملة بتحقق هذا المعنى مع ذلك الشرط.

و إن لم يعلم له معنى، فيحكم بعدم ترتب الأثر، كما هو مقتضى الأصل، إلاّ فيما علم تحقق المعاملة يقيناً، و هو محل الإجماع.

مثال ذلك: عقد البيع و حصول الاختلاف فيه، فمن ظن عدم ظهور معنى لغوي أو عرفي للبيع اضطر إلى الاقتصار على موضع الإجماع، و هذا محط قول جماعة بتخصيص البيع شرعاً بما كان مع الصيغة المخصوصة الجامعة لجميع الشرائط المختلف فيها.

و من ظن ظهوره، ولكن زعم الإجماع على اشتراط الصيغة في تحقق البيع، لزمه القول به. و لكن يقتصر في الشرط على ما هو محل الإجماع، يعني ما ثبت الإجماع بزعمه على اشتراطه، و هذا مناط قول من يقول باشتراط الصيغة في تحقق البيع، ولكن توسّع فيها.

و من لم يظهر ذلك الإجماع له، و لم يعثر على دليل آخر أيضاً على الاشتراط، توسّع في تحقق البيع بما يتحقق به لغةً أو عرفاً، و إلى هذا ينظر من اكتفى بمطلق اللفظ أو بالمعاطاة أيضاً، و هكذا غيره من العقود.

و بما ذكرنا يحصل المناط والقاعدة الكلية لاستنباط الحق، واستخراج الحكم في مقام الاختلاف في اشتراط المعاملات بالصيغة و عدمه، و في الاختلافات الواقعة في صيغ المعاملات و كيفيتها، فافهم.

عائدة (٤٤)
في بيان العلم الذي هو حجة في الشرعيات

اعلم: أنّ العلم الذي هو الحجة في الشرعيات من غير احتياج إلى دليل و برهان، هو العلم العادي، وهو الذي لايلتفت أهل العرف ومعظم الناس إلى احتمال خلافه، ولا يعتبرونه في مطالبهم، ولا يعتنون به في مقاصدهم.

والحاصل: أن لايحتمل خلافه بحسب متعارف الناس وعاداتهم، لا مالا يحتمل خلافه أصلاً، أو لايجوِّز العقل خلافه، أوعُدّ خلافه محالاً عقلياً؛ وذلك لأنّ مطلوب الشارع ومراد اللّه سبحانه وحججه الوسائط عليهم السلام من العباد: هو الإطاعة والتسليم والانقياد، والتجنّب عن المخالفة والعصيان.

وهذا هو المناط في امتثال الأحكام، وإتيان الأوامر، والاجتناب عن النواهي، والثواب والعقاب، والمدح والذمّ.

والحاصل: أنّ مناط امتثال الأوامر والانتهاء عن النواهي، هو الإطاعة والعصيان. والمراد بهما ما يُعدّ مرتكبه عند العقلاء وأهل العرف مطيعاً ومسلّماً، أو عاصياً ومخالفاً.

ومن البديهيّات: أنّ المناط في ذلك هو العلم العادي، بمعنى أنّه إذا عُلم أمر من يجب إطاعته بشيء أونهيه عن شيء بالعلم العادي، أي كان بحيث لايلتفت أهل العرف إلى احتمال خلافه ويستبعدونه ويستهجنونه، فممتثله يُعدّ مطيعاً، وتاركه عاصياً.

ألا ترى أنّ السلطان إذا كتب فرماناً[1] إلى بعض عبيده، وضمّ معه رسولاً ثقة، وأمن التزوير بحسب العادة أيضاً، وإن احتمله احتمالاً بعيداً غير ملتفت إليه في المتعارف، فترك العبد امتثاله ولم يمتثله، يستحق اللوم والعقاب.

وكذا لو ارتكب عبد مايحكم العرف والعادة ومتعارف الناس بعدم رضى مولاه به وجرت عادتهم على تركه يذمّونه، يحكمون باستحقاقه المؤاخذة.

وألا ترى أنّ بناء الناس من بدو العالم إلى ذلك الزمان على اعتبار الحقائق في الألفاظ، والجريان على طريقة تكلّم الناس. ويعدّونه من المعلومات، ويذمّون مخالفه، مع أنّه ليس الحاصل منه إلاّ العلم العادي.

وأيضاً المستعمل فيه العلم عند الناس، والمتبادر منه عند إطلاقاتهم، هو ذلك المعنى، أي ما لايعتنى إلى احتمال خلافه، ويعدّ وقوعه خلاف عادة الناس ويستهجنون من يلتفت إليه، فيكون حقيقة فيه، فيجب إرادة ذلك المعنى كلّما استعمل.

والحاصل: أنّ العلم والظنّ في الأحكام الشرعية: هو العلم والظن المتعارف[2] إطلاقُ اللفظ عليهما عند العرف.

فإن كان طرفا الحكمِ متساويين، يسمّونه ترديداً أو شكّاً.

وإن كان أحد الطرفين أقوى، ولكن لابحيث يستهجن تجويز خلافه، ولايعتنى عندهم بخلافه، ولايلتفتون إليه في مقاصدهم، كان ذلك ظنّاً، وطرف خلافه وهماً.

وإن كان أحدهما بحيث يستقبح تجويز خلافه، ولايعتنى به عند متعارفهم وإن كان محتملاً عقلاً، يسمّونه علماً، وعليه بناؤهم في الامتثالات والمخالفات.

١: كذا، وهي كلمة فارسيّة تعني: الأمر والدستور.

٢: في «ب»، «ج»، «ح»: المتعارفين.

ومن هذا القبيل العلم الحاصل من المتواتر غالباً، ومن الأخبار المحفوفة بالقرائن. ألاترى يمثّلون للخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بأمثلة لايأبى العقل عن خلافه، ولكن لايلتفت إليه أهل العرف والعادة.

عائدة (٤٥)
في حجية الأخبار الآحاد

اعلم أنّه قد بيّنّا في كتبنا الأصولية ـ كشرح تجريد الأصول، ومناهج الأحكام، واساس الأحكام، ومفتاح الأحكام ـ أصالة حجية الأخبار الآحاد، المرويّة عن أئمّتنا الأطهار، والمدوّنة في المعتبرة من كتب علمائنا الأخيار، بالطرق التي ألهمني الله سبحانه ببركة التوسل بالعترة الطيبة وخدمة الشريعة المقدّسة[1].

وقد ظهر لي بعض الفوائد الأخر بمرور الأيّام في ذلك المرام. وبيان هذا المطلب بتقرير آخرَ غيرَ ما ذكرته في سائر الكتب، فأردت أن أودعه في هذا الكتاب من غير تطويل وإطناب، ولأتعرّض لأكثر ما[2] أوردته في سائر الكتب من هذا الباب، ليكون تذكرة لنفسي وذكرى لأولي الألباب.

وقد عقدت لذلك المطلب عائدة، ثم أردفتها بعائدة أُخرى، أُبيّن فيها أنّ العامل بتلك الأخبار الآحاد ناج ألبتّة في يوم المعاد، معذور عند ربّ العباد.

وهذا المطلب وإن كان نازلاً عن منزلة الحجية، وثابتاً بعد ثبوت الحجية، إلاّ أنه لمّا كان كافياً لطالبي النجاة، وكان دليله أشدّ وضوحاً ذكرته على حدة أيضاً.

١: أُنظر مناهج الأحكام: ١٦٧ الفصل الثاني في السنة، منهاج: في حجية الخبر الواحد.

٢: في «هـ»، «ب»، «ح» بما.

ولنقدّم أمام المقصود مقدّمات نافعة:

الأولى: حكم العقل بجواز كلّ من الفعل والترك في كل أمر لاقبح فيه بحسب عقولنا قبل ورود الشرع به بديهيّ، إذ المفروض عدم حكم العقل بقبح في أحد الطرفين، وعدم حكم من الشرع فيه أيضاً، فلايكون منع عقلي ولاشرعي في شيء من طرفيه، وليس معنى الجواز العقلي إلاّ ذلك.

بل يحكم العقل بجوازه الشرعي أيضاً، إمّا لأجل أنّ الجائز الشرعي ما لا حرج في فعله و لاتركه، ولا منع على أحدهما، وهذا كذلك. أو لأنّ العقل يحكم صريحاً بأنّ الشارع لايعاقب على فعل أو ترك لم يَنْهَ عنه، ولم يحكم فيه بقبح.

وليعلم أيضاً: أنّ من الأُمور البديهية أنّا لو لم نعلم بوجوب شيء أو حرمته، ولم نظنّه، ولم نعثر على دليل علمي ولا ظنّي، ولا أمارة تدل على الوجوب أو الحرمة، يجوز لنا فعله وتركه، ويمتنع من الشارع عقابنا على أحدهما؛ لأنّه ممّا يستقبحه العقل، ويذمّ عليه العقلاء، سيّما إذا كان في مقابل احتمال الوجوب احتمال الحرمة أيضاً، أو بالعكس. وقد ثبت ذلك بالأدلّة القطعية النقلية أيضاً من الكتاب والسنّة المتواترة والإجماع القطعي.

الثانية: من الأُمور البديهية عقلاً وشرعاً أنّه لايمكن كون شيء مناطاً لنا ومأخذاً لأحكامنا الشرعية وكوننا مأمورين بأخذ الحكم منه من دون كونه مفيداً للعلم أوالظنّ، أومن غير العلم بحجيته ومناطيّته، أوالظنّ بذلك.

و بالجمله: لامعنى لكوننا مأمورين بالعمل بشيء معيّن في جميع الوقائع أو واقعة خاصّة من غير جهة ومرجّح عقلي أو شرعي لتعيّنه، وهذا بديهيّ جداً.

الثالثة: اعلم أنّه كما أنّ طرق حصول العلم بالأحكام الشرعية محصورة، وهي: العقل، والحسّ ـ كالسماع من المعصوم ـ والعادة، والخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة، أو الإجماع القطعي، كذلك طرق تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعية، أو الأمارة التي احتمل كونها مناطاً لتحصيلها، التي أمكن كونها مناطاً،

واحتمل جعل الشارع إيّاها مأخذاً لنا في ذلك الزمان، محصورة غالباً؛ إذ ليس هو إلاّ ظواهر الكتاب، والأخبار، والشهرة بين الأصحاب، والإجماعات المنقولة، والأصل، وعدم ظهور المخالف على قول.

وأمّا الظنون الحاصلة من مظنّة العلّة والحكمة، أو الحمل على الأفراد الأُخر ونحوها، فهي من باب استنباط العلّة، ومن شعب القياس الممنوع منه في مذهبنا.

الرابعة: الاحتياط وإن أمكن أن يكون مكلّفاً به مع بقاء التكاليف وسدّ باب العلم بها، إلاّ أنّه إنّما هو فيما أمكن فيه الاحتياط، بأن يمكن الجمع بين المحتملات، أويكون فيه قدر مشترك يقيني.

وأمّا ما ليس كذلك، كما [إذا][1] دار الحكم فيه بين الوجوب والحرمة، أو الاستحباب والكراهة، فالاحتياط فيه غير ممكن، فإمكان وجوبه فيه منفيّ عقلاً وشرعاً، بديهة وضرورة.

الخامسة: اعلم أنّ مطلوبنا في تلك العائدة بيان الدليل العلمي على حجية تلك الأخبار، وإثبات كونها معلومة الحجية.

وأمّا الظنّ بحجيتها وكونها مظنونة الحجيّة، فهو أمر في غاية الظهور، كالنور على الطور، كيف والأدلّة الظنية على وجوب العمل بها وحجيتها قائمة، والأمارات المفيدة للظن عليه متراكمة، فإنّه قد دلّت الأخبار على حجيتها ووجوب العمل بجميعها، وانعقدت الشهرة العظيمة عليها، واستفاضت حكاية الإجماع فيها، بل أشار في الكتاب الكريم إليها.

أما الأخبار، فسيجيء تعدادها، ولو لم يكن غير ما رواه الشيخ في العدّة عن مولانا الصادق عليه السلام - المنجبر بالشهرة العظيمة والإجماعات المنقولة - لكفى.

قال: «إذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنّا، فانظروا إلى

١: اضفناها لاقتضاء السياق.

ما رووه عن عليّ عليه السلام»[1].

وهو يدلّ على وجوب اتّباع كلّ ما روي عنهم إذا وجد الحكم فيه، بل اتّباع كلّ ما روته العامّة عن عليّ عليه السلام عند فقد ما روي عنهم.

ويدلّ الجزء الأخير على وجوب اتّباع كلّ ما روته الخاصّة عن عليّ عليه السلام بالطريق الأولى، وإذا ضُمّ معه الإجماع المركب يدلّ هذا الجزء على تمام المطلوب أيضاً.

وكذا ما رواه الصدوق في كمال الدين، والشيخ في كتاب الغيبة، والطبرسي في الاحتجاج، والكشّي في رجاله بالسند الصحيح العالي، قال: سألت محمد بن عثمان العمري رضوان اللّه عليه أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد في التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك اللّه ووفّقك» إلى أن قال: «وأمّا الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجتي عليكم، وأنا حجة اللّه عليهم»[2].

والمتبادر منه: الرجوع إلى رواياتهم، كما إذا قيل: ارجعوا في الدواء إلى الطبيب، أي إلى طبابته، إلى غير ذلك من الأخبار الآتية.

وأما الشهرة، فلأنّ معظم أصحابنا صرّحوا بحجية الآحاد[3]، ومرادهم: حجيّة كل خبر لم يدلّ على عدم حجيته دليل، أي: أصالة حجية الخبر، كما يدلّ عليه نفي اشتراط بعض الشروط ـ كالعدد والبصر والعربية ونحوها ـ في الحجية بعد إثباتهم الحجية بالأصل.

وكذا استدلالهم على اشتراط بعض الشروط ـ من العدالة وغيرها ـ ببعض

١: عدّة الأصول ١: ٣٧٩.

٢: كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٣/٥، الغيبة: ١٧٦، الاحتجاج ٢: ٢٨٣، ولم نعثر عليه في رجال الكشّي، الوسائل ١٨: ١٠١ أبواب صفات القاضي ب٩ ح١١.

٣: أُنظر عدة الأصول ١: ٢٩٠، معارج الأصول: ١٤٨، نهاية الوصول ٢: ٤١٠، معالم الأصول: ١٨٨، قوانين الأصول ١: ٤٣٣.

الأدلّة، ونفيهم اشتراط ما لايتمّ دليله.

مع أنّه لولاه[١] لكان مرادهم: إمّا حجية طائفة خاصّة من الأخبار، أو في الجملة.

ليس الأوّل قطعاً؛ لعموم كثير من أدلّتهم، وعدم انطباقه على الخاصّ، وعدم تخصيص في عناوينهم وإن أخرجوا بعضى الأخبار بعد ذكر الشرائط. بل لو كان مرادهم أوّلاً الخصوصية، لم يكن معنى لذكر بعض الشرائط.

ولا الثاني؛ لما مرّ، ولأنّه لايفيد شيئاً في الأحكام، ولايتفرّع عليه حجية ما يتمسّكون به من الآحاد في الفروع.

وقد ادّعى جماعة ـ منهم العلاّمة ـ الشهرة عليه أيضاً[٢].

بل لنا دعوى الإجماع على أصالة حجية تلك الأخبار، بضميمة ماثبت من أنّ السيد ومتابعيه أيضاً يعملون بأخبارنا، غاية الأمر أنهم يدّعون القطع بصحّتها.

وأمّا الإجماع المنقول، فهو مستفيض.

قال الشيخ في العدّة ـ بعد اختياره حجية تلك الأخبار ـ: والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة، فإني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصانيفهم، ودوّنوها في أُصولهم، لايتناكرون ذلك، ولايتدافعونه، حتى أنّ واحداً منهم إذا أفتى بشيء لايعرفونه، سألوه من أين قلت هذا؟ فإذا أحالهم على كتاب معروف، أوأصل مشهور، وكان راويه ثقة لايُنكر حديثه، سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك، وقبلوا قوله. هذه عادتهم وسجيّتهم من عهد النبي ومن بعده من الأئمة، ومن زمان الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته، فلولا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزاً، لما أجمعوا على ذلك، ولأنكروه؛ لأنّ إجماعهم فيه معصوم لايجوز عليه الغلط

١: اي: لولا انّ مرادهم حجية كل خبرلم يدل على عدم حجيته دليل.

٢: نهاية الأصول٢: ٤١٠، معالم الأصول: ١٩١، قوانين الأصول١: ٤٣٨.

والسهو[١] .

وقال بعض المتأخّرين في فوائده الغروية : ومن المعلوم على متتبّع الأخبار ، ومن له ربط بطريقة عمل أصحاب الأئمة الأخيار ، أنّ مدارهم كان على العمل بمضمون آية محكمة ، أو رواية معتبرة وإن كانت غير متواترة ، ولا مصرّحة بأنها من الأئمة الطاهرة[٢] .

ويظهر دعوى الإجماع من المحقّق أيضاً[٣] .

ولا ينافي ذلك ما ذكره السيد من دعوى الإجماع على عدم حجية الآحاد ، حيث قال في المسائل الموصليات : إنّ أصحابنا كلّهم ، سلفهم وخلفهم ، متقدّمهم ومتأخّرهم ، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ، ومن العمل بالقياس في الشريعة ، ويعيبون أشدَّ عيب ، الذاهبَ إليهما ، والمتعلّقَ في الشريعة بهما ، حتى صار هذا المذهب ـ لظهوره وانتشاره ـ ضرورة منهم ، وغير مشكوك فيه من أقوالهم[٤] .

وقال في المسألة التي أفردها في البحث عن العمل بخبر الواحد : إنه تبيّن في جواب المسائل التبانيات أنّ العلم الضروري حاصل لكل مخالف للإمامية أو موافق ، بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم ، وأنّ ذلك صار شعاراً لهم يُعرفون به[٥]. انتهى .

ووجه عدم التنافي : أنّ محلّ الدعويين مختلف ، فإنّ مراد السيد نفي حجية الخبر الواحد من حيث إنه خبر واحد ، أي حجية كل خبر . ومراد الشيخ حجية

١ : عدّة الأصول ١ : ٣٣٧ ـ ٣٣٨ .

٢ : الفوائد الغروية والدرر النجفية ، المقصد الثاني فيما يتعلّق بأُصول الفقه والادلّة الشرعية . وهو مخطوط لأبي الحسن الشريف الفاضل النباطي .

٣ : معارج الأصول : ١٤٧ .

٤ : جوابات المسائل الموصليات الثالثة (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١ : ٢٠٣ .

٥ : مسألة إبطال العمل بأخبار الآحاد (ضمن رسائل الشريف المرتضىٰ) ٣ : ٣٠٩ .

تلك الأخبار المروية بطرق أصحابنا، المدوّنة في كتبهم، التي صرّح السيد في المسائل التبانيات بأنها معلومة، مقطوع على صحتها، إما بالتواتر، أو بأمارة وعلامة دلّت على صحتها و صدق رواتها. وقال: فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد[1].

فلا خلاف بينهما في حجية تلك الأخبار، كما لا خلاف بينهما في عدم حجية الخبر الواحد من حيث هو، كما صرّح به المحقق في المعارج، قال: وذهب شيخنا أبو جعفر إلى العمل بخبر العدل من رواة أصحابنا، لكن لفظه وإن كان مطلقاً، فعند التحقيق يتبيّن أنه لايعمل بالخبر مطلقاً، بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة، ودوّنها الأصحاب، لا أنّ كل خبر يرويه إمامي يجب العمل به[2]. انتهى.

وكيف يقبل من له أدنى شعور، ادّعاء مثل ذينك الجليلين ضرورةَ الشيعة، وعلمَ كل موافق ومخالف، على أمرين متناقضين؟.

وأما ظاهر الكتاب، فهو قوله سبحانه: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا﴾[3] فإنه يدل بمفهوم الوصف على حجية خبر كل من لم يعلم فسقه، وهذا المفهوم وإن لم يكن حجة عندنا، إلاّ أنه لاشك في كونه مفيداً للظن.

إذا عرفت تلك المقدمات، فاعلم أنّ كلامنا تارة في جواز العمل بالأخبار المدوّنة في كتب أصحابنا إلاّ ما أخرجه الدليل وإباحته، أو في وجوبه وحجيتها.

وعلى التقديرين، فالكلام: إما في الخبر في الجملة، وبعبارة أُخرى: الخبر المطلق منها، أو في جميع تلك الأخبار إلاّ ما أخرجه الدليل، وبعبارة أُخرى في مطلق هذه الأخبار.

١: جوابات المسائل التبانيات (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١: ١٩، ٢١، ٦١.
٢: معارج الأصول: ١٤٧.
٣: الحجرات ٤٩: ٦.

فهنا أربع مقامات:

المقام الأول:

في إثبات جواز العمل بالأخبار في الجملة، أي بقول مجمل من غير تفصيل لِما يجوز العمل به أنه الجميع أو البعض.

والدليل عليه من وجوه ثلاثة:

أحدها: أنه مما لاشك فيه ولاشبهة تعتريه: أنّ الأخذ بتلك الأخبار والعمل بها، أو ردّها، أمر من الأمور وواقعة من الوقائع، فلا يخلو: إما أن يكون لنا في هذه الواقعة المعيّنة حكم باق من الشارع، يجب علينا امتثاله ولايجوز لنا تركه ـ كما هو مقتضى قول من يقول بأنّ لنا في كل واقعة حكماً، ومقتضى قول من يقول ببقاء التكاليف[١] ـ أم لا، بل لاحكم في هذه الواقعة لنا، وهي في حقنا مسكوت عنها مهملة.

فإن كان الثاني، فيجوز لنا العمل به قطعاً، كمايجوز تركه بحكم ما مرّ في المقدمة الأُولى.

وإن كان الأول، فيجب علينا تحصيل الحكم فيها وامتثاله لامحالة؛ فلا يخلو: إما أن تسلّم أنّ ما نقيمه على حجيتها ووجوب العمل بها من الأدلة الآتية مفيدة للعم به ـ كما هو مقتضى الإنصاف ـ أم لا.

فإن سلّمت، فقد ثبت المطلوب.

وإن لم تسلّمه، فلاشك أنه لا دليل قطعياً على حرمة العمل بها، بل لايمكن وجوده مع ما ثبت في المقدّمة الخامسة من ضرورة الظن بحجيتها لا أقل، فيكون باب العلم بحكمنا الباقي في هذه الواقعة ـ أي العمل بالأخبار ـ مُنسدّاً، وبعد انسداد باب العلم بالحكم فيها، و بقاء التكيف فيها، فلا مناص لنا من العمل

١: أُنظر: الفصول الغروية: ٢٧٧ـ ٢٧٨.

في هذه الواقعة بشيء آخر غير العلم؛ وليس هو الاحتياط بحكم المقدمة الرابعة، لدوران الحكم فيها بين الوجوب والحرمة بإجماع الأمة.

فهو إمّا مطلق الظن كما يقتضيه قول العاملين بالظن من أنه بعد سدّ باب العلم وبقاء التكليف يجب العمل بالظن، أو ظن مخصوص، أو أمارة خاصة ثبتت خصوصيتها، أو التخيير، أو الأصل ليس إلاّ، إذ لا يوجد شيء آخر يمكن استنباط حكم هذه الواقعة منه أو يستند إليه فيها.

وعلى جميع التقادير ثبت جواز العمل بالأخبار.

أما على التخيير، أو العمل بالأصل في هذه الواقعه، فظاهر.

وأما على العمل بالظن مطلقاً، أو الظنون الخاصة، فبحكم المقدمة الخامسة.

أما الظن المطلق فظاهر.

وأما الخاص فلأنه ليس ظن خاص يصلح لاستنباط حكم الخبر منه إلاّ الأخبار، أو الاشتهار، أو الإجماع المنقول. ومقتضى الكلّ حجية الخبر.

بل وكذا الكتاب، لأنّ آية النبأ تدل عليها بمفهوم الوصف، الذي هو مفيد للظن، وإن اختلفوا في حجيته.

فإن قلت: ادّعى السيد الإجماع على عدم حجيته[١].

قلنا ـ مع أنه ليس إلاّ على نفي حجية الخبر الواحد من حيث إنه خبر واحد، أي مطلق الخبر، لا الخبر المطلق، كما هو مقصودنا ـ: إنّ غاية الأمر معارضته مع الإجماعات المنقولة على الحجية، فيتعارضان، ولا يحصل الظن بواسطة الإجماع المنقول، فترفع اليد عنه، ويرجع إلى سائر طرق الظن.

فإن قيل: الآيات المانعة عن العمل بما ليس بعلم، وبالظن، تدل على حرمة

١: أنظر: جوابات المسائل الموصليات الثالثة، ومسألة إبطال العمل بأخبار الآحاد (ضمن رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٠٣ و٣: ٣٠٩.

العمل بالأخبار، والكتاب معلوم الحجية، فيكون حكم الخبر معلوماً لنا، وهو حرمة العمل.

قلنا: لا دلالة لشيء من الآيات على ذلك أصلاً؛ لأنّ ما يتوهّم دلالته منحصر في قوله سبحانه: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾[1]، و قوله تعالى: ﴿إن يتّبعون إلاّ الظن﴾[2]، وقوله عزّ شأنه: ﴿وما يتّبع أكثرهم إلاّ ظناً﴾[3]، وقوله عزّ جاره: ﴿إنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾[4].

والآية الأولى خطاب إلى النبي صلّى اللّه عليه وآله وسلّم، ولا دخل لها بنا، سيّما مع تفاوت حالنا، فإنّ باب العلم له صلّى اللّه عليه وآله وسلّم ـ بالوحي والإلهام ـ في الأحكام مفتوح، ولنا مسدود، مع أنّ المعلوم حجيته لنا من الكتاب ما كان خطاباً لنا أو لمن يشملنا أيضاً[5].

والثانية لا تدل على الحرمة إلاّ باعتبار تضمّنها المذمّة، والمذمة إنما وقعت على عدم اتّباعهم غير الظن، لا على اتّباعهم الظن.

وكذا الثالثة والرابعة لا تدل إلاّ على أنّ الظن غير مغنٍ عن الحق، ولا دلالة لهما على حرمة العمل، فإنّ قولك: الهدية لا تسقط الدَّين، لا يدل على حرمة الهدية.

نعم لو كنّا في مقام الاستدلال بالخبر أو الظن على شيء، أو كنا نقول: إنّ التكليف بأحكام باق لنا ولا بد من استخراجها بالخبر أو الظن، تردّه الآية بأنّ الظن لا يغني من الحق شيئاً. وأما مطلوبنا، فهو جواز الأخذ بالخبر، والعمل بما يفيد، هذا.

١: الإسراء ١٧: ٣٦.
٢: الأنعام ٦: ١١٦، يونس ١٠: ٦٦، النجم ٥٣: ٢٣، ٢٨.
٣: يونس ١٠: ٣٦.
٤: يونس ١٠: ٣٦، النجم ٥٣: ٢٨.
٥: في «ج»: في الأحكام ايضاً.

مع أنه لو سلّمنا دلالة الآيات الثلاث على الحرمة، لدلّت على حرمة اتّباع الظن، وهو الحالة النفسانية المسمّاة برجحان أحد الطرفين، و حرمة اتباعه لاتدل على حرمة اتباع الخبر الذي هو قول أصلاً، وشتّان مابينهما.

ألا ترى أنه يصحّ أن يقال: لايجوز للقاضي اتّباع ظنه في المرافعات، ويجب عليه العمل بقول الشاهد، فإنّ الظن أمر، والخبر أمر آخر.

نعم قد يحصل منه الظن، وحينئذ يكون هو سبباً لحصوله.

نعم لو كان ينهى عن اتّباع مطلق ما يفيد الظن أو كلّ ما يفيده، لجاز أن يقال بشموله للخبر، ولكن النهي إنما هو عن اتّباع الظن، فيمكن أن يكون اتّباع بعض ما يفيده حجة لخصوصيته، أو خصوصيته بانضمام إفادته الظن، أي يتّبع الأمران، فيمكن أن لايجوز اتّباع الظن، ويجوز اتّباع القول، أو اتّباع الظن والقول معاً، لامن حيث إنه ظن، بل من حيث إنه خبر مثلاً، أو خبر وظن معاً.

فإن قيل: الكتاب وإن لم يدل على حرمة العمل بالخبر، إلاّ أنّ الأخبار المانعة عن العمل بما ليس بعلم تدل على حرمة العمل بالخبر. وهي وإن لم يثبت حجيتها بعد، إلاّ أنه يمكن الاستدلال بها قطعياً، بأن يقال: لو جاز العمل بالخبر لجاز العمل بهذه الأخبار، ولو جاز العمل بها لم يجز العمل بخبر، كلّ ما كان كذلك فهو باطل قطعاً، نظير ما قلناه في نفي حجية مطلق الظن.

قلنا أولاً: إنّ هذا إنما يتمّ لو كان المراد هنا[1] جواز العمل بكل خبر، وليس كذلك، بل المراد جواز العمل بالخبر في الجملة، ولاشك أنه لايلزم من جواز العمل بالخبر في الجملة جواز العمل بهذه الأخبار المانعة.

وثانياً: إنّا سلّمنا أنّ المراد إثبات جواز العمل بكل خبر، ولكنّ المراد العمل بكل خبر لم يكن مانع من العمل به.

ومن الموانع المعارض ضرورة امتناع العمل بالمتعارضين، وامتناع ترجيح

١: في «هـ»، «ب»، «ح» زيادة: حجية.

أحدهما، والمانع للعمل بهذه الأخبار موجود، وهو الأخبار المتقدّمة والآتية الدالة على حجية الخبر، سيّما مع أنها أخصّ مطلقاً من الأخبار المانعة، ومعه لايعمل بالعام في مورد الخاص إجماعاً وقطعاً، ولم يقل أحد بحجيته فيه.

فإن قيل: لعلّ ذلك الشيء الآخر[١] الذي يتّبع في تعيين حكم الخبر هو[٢] جانب الاحتياط في مدلوله، فإن كان مدلوله موافقاً للاحتياط يجوز الأخذ به أويجب، وما كان مخالفاً له يجب تركه، وما كان نسبة مدلوله وخلافه إلى الاحتياط متساوية يتخيّر فيه.

قلنا: من البديهيات بطلان الترجيح بلا مرجّح، والتعيين بلا معيّن، فيبطل احتمال وجوب الأخذ باحتياط[٣] دون آخر.

وعلى هذا فنقول: لاشك في أنّ من يعمل بالخبر لايمنع من الاحتياط، فإن ورد خبر أنّ الشيء الفلاني طاهر، لايمنع من الاجتناب عنه، وإنما يمنع من ردّ الخبر والحكم بأنّ هذا الشيء نجس، أو الحكم بفساد البيع الذي ورد عليه إذا ترافع المتبايعان[٤]، ونحو ذلك.

فالمراد من رد الخبر المخالف مدلوله للاحتياط إن كان محض الاجتناب عن مدلوله، فهو غير ردّ الخبر[٥].

وإن أُريد الحكم بموافق الاحتياط في مدلوله، فهو ردّ الخبر، وهو أيضاً خلاف الاحتياط، لاحتمال وجوب قبوله، وترجيح الأول لا وجه له وترجيح بلا مرجّح.

فإذا ورد أنّ الثوب الملاقي للفأرة طاهر، فلابحث لأحد من القائلين بحجية

١: في «ب»: لشيء آخر، وفي «هـ»، «ح»: بالشي الآخر.
٢: في «هـ»، «ح»: وهو.
٣: في «ب»: بالاحتياط.
٤: في النسخ: إذا ترافعا المتبايعين.
٥: في «ب»، «ح»: فهو رد غير الخبر.

الخبر وغيرهم في جواز نزعه عند الصلاة احتياطاً، ولكن ليس الكلام فيه، بل نقول: هذا الذي لايصلّى فيه هل يُحكم بنجاسته، أونقول: لم يثبت الحكم بنجاسته، أونقول طاهر؟ وأيّ منها كان[1]، يكون خلاف الاحتياط، لاحتمال وجوب قبول الخبر، واحتمال وجوب ردّه، وكلّ من الأُمور الثلاثة مخالف لأحدهما.

وكذا إذا صلّى أحد مع مثل ذلك الثوب، فهل يقال بوجوب الإعادة، أو لا يقال؟ والكلّ خلاف الاحتياط.

الدليل الثاني: أنه لايخلو إمّا لم يصدر من الشارع حكم في خصوص العمل بالأخبار، أوصدر.

فعلى الأول، فجواز العمل بها ظاهر.

وعلى الثاني، لايخلو ـ كما هو الظاهر بل المتيقّن للإطباق على أنّ للعمل بالأخبار حكماً، ولدلالة الأخبار المتواترة عليه ـ فإما لايكون هذا الحكم باقياً لنا، أويكون باقياً.

فعلى الأول: لايكون لنا فيه حكم، فلنا أن نعمل مانشاء أيضاً.

وإن كان الحكم ـ وهو إما وجوب العمل بها، أو حرمته، أو جوازه ـ باقياً لنا، فإما أن يكون الحكم أحد الأحكام لا على التعيين، أويكون حكماً معيّناً.

فعلى الأول: يكون الحكم التخيير، وجواز العمل عليه ظاهر.

وإن كان حكمنا معيّناً، فإما لم يعيّنه لنا ولم يجعل لنا سبيلاً إلى التعيين، أو عيّن وجعل لنا سبيلاً إليه.

والأول باطل؛ لكونه تكليفاً بما لايطاق.

فإن قيل: إنما هو إذا كان الحكم الوجوب أو الحرمة، وأما الجواز فليس تكليفاً.

١: في «ج»: وبأيّ منهم قال.

قلنا: إن كان الحكم الجواز فثبت المطلوب.

فإن قلت: يلزم التكليف بما لايطاق إذا لم يمكن الاحتياط.

قلنا: هو هنا غير ممكن؛ لدوران الأمر بين الوجوب والتحريم، سلّمنا الإمكان، لكن نقول: هل يجوز ترك الاحتياط أو لا؟ فإن لم يجز، فهو السبيل المعيّن، ويأتي فساده. وإن جاز، فنقول: فما حكم من لم يُرد الاحتياط؟

وعلى الثاني، فالمعيِّن -بالكسر- إما هو العلم، أو غير العلم. الأول باطل؛ لأنه ليس بمعلوم، فتعيّن ا لثاني. وغير العلم الذي يمكن تعيين حكم الخبر به، ويصلح معيِّناً له ينحصر بالأصل، والأخبار، والظن، والاحتياط. والثلاثة الأولى مثبتة لجواز العمل أو وجوبه، والرابع غير ممكن كما مرّ.

فإن قيل: لعلّ المعيِّن هو الاحتياط في المدلول والمورد، فيجب الأخذ بكل خبر كان مدلوله موافقاً للاحتياط، ويحرم الأخذ بما لايكون كذلك.

قلنا: لايفيد «ليت ولعّل» في التعيين، فلعلّه لايحرم الأخذ بما لايكون كذلك، فلم يتعيّن.

فإن أردتَ أنّه تتعيّن حرمة الأخذ والعمل بما لايكون موافقاً للاحتياط، فإن كان ذلك بلا معيّن فهو تحكّم بَحْت، وإن كان لأجل معيِّن، فأين هو؟ وماهو؟

وأما مجرد الاحتمال فلايكفي في التعيين، وإلاّ يحتمل وجوب الأخذ أيضاً، فلايمكن أن يكون الاحتياط هو المعيِّن، مع أنه يتعارض الاحتياطان حينئذ لو حكم بوجوب ترك المخالف للاحتياط، إذيمكن أن يكون قبول الخبر فيما كان مورده خلاف الاحتياط والحكم بمقتضى الخبر واجباً.

بل نقول: ليس مورد من الموارد التي يخالف الاحتياط فيها مدلول الخبر إلاّ و[1] يحصل التعارض في الاحتياط، كما إذا ورد: أنّ الشيء الفلاني طاهر، ثم ورد عليه البيع أو لاقى ثوباً، وصلّي فيه.

١: في «هـ»، «ج»، «ح» زيادة: قد.

فإن حكمتَ بفساد المبايعة والصلاة للاحتياط في المدلول، خالفت الاحتياط.

وإن حكمت بصحّته، حكمت بقبول الخبر، لأنّ مثل ذلك محل الكلام. وإلاّ فجواز الاحتياط في كلّ مورد، فهو مما لايقبل المنع، فلايمكن أن يكون الحكم فيه الاحتياط مطلقاً.

الدليل الثالث: أنّه إن لم يكن لنا في الخبر حكم باقٍ، فلا بحث على العامل[1] به كمامر.

وإن كان، فيجب علينا تعيين مأخذه، وتحصيل المتّبع في ذلك الحكم، ولاشك في انسداد باب العلم بالمتّبع فيه، فينحصر طريق تعيينه بالخبر، أو الظن، أو التخيير، أو الأصل، أو الاحتياط.

والأخير غير ممكن؛ لأنه مردّد بين الوجوب والحرمة، والبواقي تثبت المطلوب، فالعمل بالأخبار وقبولها جائز قطعاً.

الدليل الرابع: أنّا لو لم نقل بقيام الدليل العلمي على وجوب العمل بالخبر، ولا الدليل الظني، فمن البديهيات الواضحة أنه لا دليل علمياً أو ظنياً على حرمته، فبحكم مامرَ في آخر المقدمة الأولى[2] يمتنع[3] كونه حراماً علينا، فيكون جائزاً، وهو المطلوب.

المقام الثاني:

في إثبات جواز العمل بكل خبر من الأخبار، الّذي لم يعلم بطلانه، ولم يقم دليل علمي ولا ظنّي على عدم حجيته، والحاصل كل خبر غير مظنون البطلان.

١: في النسخ: فلا يجب على العامل به.

٢: من أنّ ما لا دليل على حرمته يجوز فعله، ويقبح العقاب عليه ويمتنع، سيما إذا قابله احتمال الوجوب.

٣: في «هـ»، «ح»: يمنع.

والدليل عليه هما الدليلان المتقدمان في إثبات جواز العمل بالخبر في الجملة بعينهما.

وتقرير الثاني منهما واضح.

وتقرير الأول: أنه يقال في كل خبر خبر من تلك الأخبار: إنه لاشك في أنّ العمل بذلك الخبر أو ردّه واقعة من الوقائع، وأمر من الأمور. فإما يكون لنا فيه حكم باق من الشارع، أولا.

فعلى الثاني يثبت المطلوب، كمامرّ.

وعلى الأول يجب علينا تحصيل حكمه، وباب العلم به منسدّ، كما هو المفروض عند الخصم، فلابد من العمل بشيء آخر غير العلم في استخراج حكم العمل بهذا الخبر وعدمه، وليس هو إلاّ الظن المطلق، أو الخاص، أو الأمارة المخصوصة.

وليس شيء من هذه الأمور دالاً على عدم حجيته وحرمة العمل به؛ لأنه المفروض، ولايمكن العمل بالاحتياط ـ كما مرّ ـ فإما يعمل بالتخيير، أو الأصل، وهو مع الجواز، أو يعمل بالأدلة الظنية الدالة على حجيته، كالأخبار المتقدمة والآتية، ومقتضاها جواز العمل أيضاً.

ولو فرض عدم دليل ظني على حجيته أيضاً، وليس[1] على حرمة العمل به أيضاً، فيكون المرجع الأصل أو التخيير بديهة، كما مرّ في المقدمات.

فإن قيل: يعمل بالأخبار الناهية عن العمل بغير العلم.

قلنا: قد عرفت جوابه.

فإن قيل: إنّ آية النبأ تدل على رد خبر الفاسق، ومقتضاها: عدم حجية الخبر الذي يتكلّم فيه إن كان راويه فاسقاً واقعاً، أو شرعاً، أي بواسطة الأصل.

١: في: «ج»: فليس.

قلنا: لا دلالة لها أصلاً، كما يأتي في بعض العوائد الآتية[1] إن شاء اللّه.

المقام الثالث:

في إثبات حجية الخبر المطلق، أي الخبر في الجملة على الوجه الذي لا يبقى فيه للمنصف الماهر شك وريبة، والمتعسّف المكابر لا يجديه ألف دليل و حجة.

ولنا على ذلك المطلب الواضح السبيل وجوه من الأدلة:

الدليل الأول: أنّه قد ثبت لك في العائدة السابقة: أنّ مجرى عادة اللّه سبحانه وحججه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، في بيان تكليف العباد، وشرح الأحكام لهم، على طريقة متعارفهم ومعتادهم.

وأن كلّ ما جرت عليه عادة الناس في الإطاعة والعصيان، وعليه مدارهم وبناؤهم، فهو مبنى الإطاعة والعصيان في أحكام اللّه سبحانه ـ ولذا يسلكون معهم في استخراج المعاني من الألفاظ المسلك المتعارف في المحاورات ـ ويُعدّ غيره عاصياً.

وبالجملة: الحجة لنا هو العلم العادي، أي ما علم اعتباره في عادة الناس.

ومما جرت عليه عادة الناس طرّاً من بدو العالم إلى هذا الزمان: أنّ كل مطاع في قوم له أحكام بالنسبة إليهم ـ بل كل شخص له أشغال وأُمور مع جماعة ـ لا يطلب منهم في كل واقعة واقعة العلم، بل بناؤهم على قبول أخبار الثقات، سيّما مع انضمام بعض القرائن المؤكّدة للظن، سيّما إذا كثرت الأحكام وتشعّبت، وتعدّد المحكومون وانتشروا.

هؤلاء السلاطين والأمراء والحكّام ينفذون الرسل إلى البلاد، ويكتبون المكاتيب التي هي أيضاً أخبار كتبيّة إلى الناس، ويريدون العمل بها وبأقوال الرسل، ويحضرون الناس بإرسال شخص واحد لإحضاره، ويريدون إجابته،

١: يأتي في عائدة: ٤٧.

ومن لم يقبل يستحق العقاب والمؤاخذة إلاّ مع ضمّ مايفيد ظن التزوير، أو الفحص عن تحصيل العلم مع إمكانه. ويعدّ في العرف ممتثلها مطيعاً، والرادّ لها عاصياً مخالفاً.

وهؤلاء التجّار بناؤهم وعادتهم في المعاشرات والمعاملات على الأخبار القولية والكتبيّة، وهكذا الأصدقاء والأحباب، بل على ذلك جرت عادة أهل كل علم وعمل.

هذه كتب المنجّمين مشحونة بالإخبار عما استنبطه واحد بواسطة الإرصاد أو التجارب؛ وتلك كتب الأطبّاء مملوءة من الإخبار عن الطبائع والتجربيات؛ وتلك كتب اللغة مشتملة على الإخبار عن الأوضاع اللغوية؛ وكذا كتب علوم الأدب متضمنة للإخبار عن القواعد الأدبية.

وبالجملة: هذه طريقة مستمرة وعادة مستقرة بين الناس، عليها بناء الإطاعة والعصيان، بحيث يعلمها كل أحد.

أُنظر إلى أنه لو جاء ثقة إلى عبد من مولاه بأمر أمره به، فلم يلتفت إليه ولم ينهض إمّا للامتثال أو لتحصيل العلم، يذمّه العقلاء، ويحكمون باستحقاقه العقاب، سيما إذا انضمّ معه ثقة آخر، أو كتاب من المولى.

بل يعلم قطعاً: أنّ جميع الأنبياء المبعوثين إلى العباد، كانوا جارين على ذلك المنوال، فيأمرون أُممهم بواسطة المخبرين الثقات، وكذا أوصياؤهم، كما عليه جرت عادة الحكام وأُولوا الأحكام. وليست عادتهم في ذلك بأدون من عادتهم في استخراج المعاني من الألفاظ بأصل الحقيقة، وأصل عدم القرينة، وعدم النقل، ونحو ذلك.

بل ليس علمنا بجريان عادتهم على ذلك بأدون من علمنا بكثير من البلاد النائية والقرون الخالية، ومن كوننا مكلّفين بأحكام غير ما علم ضرورة من الشريعة، بل التشكيك في ذلك كالتشكيك في مقابل البديهة.

فإن قيل: نحن نسلّم ذلك، ولكن المعلوم لنا من عادة الناس وطريقتهم:

عملهم مطلقاً أو عند سدّباب العلم أو عند تكثّر الأحكام وتعدّد المحكومين بالظن مطلقاً، لا خصوص الخبر.

وبالجملة: نعلم أنّ بناء الناس في الإطاعة والعصيان، والأوامر والنواهي، لا ينحصر بالمعلومات القطعية، بل يعملون بالظنون القويّه، إمّا مطلقاً، أو مع انسداد باب العلم، أو تعسّر العلم.

قلنا ـ مع أن المشاهد من أحوالهم، والمعايَن من عاداتهم، هو الرجوع إلى الأخبار القولية والكتبيّة ـ: إنه لو سلّمنا ذلك يثبت المطلوب أيضاً.

أما أولاً: فلأنّ مقصودنا ـ كما يأتي أيضاً ـ هو الأخبار المفيدة للظن، لا كل خبر وإن لم يفد الظن، فبعد حجية الظن يثبت حجية الخبر الظني أيضاً.

وأما ثانياً: فلأنّ كل من يقول بحجية الظن يقول بحجية الخبر المفيد للظن أيضاً، ولا عكس، فبعد تسليم حجية الظن يثبت حجية الخبر المفيد للظن.

وأما ثالثاً: فلأنّ حجية الظن تستلزم حجية الخبر؛ لما عرفت من كونه المظنون[١] الحجية، وحصول الظن بحجيته.

الدليل الثاني: تقرير المعصوم لنا بضميمة الحدس والوجدان.

فإنّا نعلم قطعاً أنّ جميع المكلفين من الرجال والنسوان والصبيان في أوائل البلوغ ـ سيما بعد انتشار الإسلام في البلاد النائية والقرى والبوادي، حتى بلاد العجم والترك ـ كانوا يعملون في أحكامهم ومسائل حلالهم وحرامهم بأخبار الثقات، ورواياتهم، وكتبهم، ورسائلهم، ومكاتيبهم. فالصبيان كانوا يقبلون أخبار آبائهم، والنسوان أقوال رجالهم، والعوام روايات علمائهم، وإن كانوا يتفحّصون عن أحوالهم.

ونعلم قطعاً أنهم لم يكونوا مقتصرين على المعلومات، فإنّ طرق العلم محصورة، وأكثرها للأكثر في الأكثر قطعاً منتفية. فإن الشيء يعلم إمّا[٢] بالعقل،

١: في «ج»: مظنون.
٢: في «ب»: إما يعلم.

أو العادة، أو الحسّ، أو الإجماع، أو الخبر المتواتر، أو المحفوف بالقرينة.

ولا سبيل للأولين إلى[١] الأحكام الإلآهية والآداب الشرعية غالباً.

والثالث غير ميسّر إلاّ للمتمكّنين من التشرف بشرف السماع من الحجج المعصومين.

والرابع لم يكن متحققاً إلاّ في مسائل قليلة، مع أنّ العلم به للنسوان في البيوت وأهل القرى والبوادي والبلاد البعيدة ـ سيّما في زمن الأئمة، التي لم ينتشر فيها علماء الشيعة، وكان فيها مانع التقية ـ متعسّر، بل متعذّر، وكذا الأخيرين.

ولم يكن في الأحكام في الأغلب باعث ظن في تلك الأزمان سوى الأخبار القولية أو الكتبيّة، وكانوا يعملون بها، ويعلم أئمتهم ذلك، ويقرّونهم عليه، بل يعلم المتتبّع أنهم يرغّبونهم عليه، ويأمرونهم به.

واحتمال أن يكون عملهم بها لأجل حصول العلم لهم باعتبار عدم الالتفات إلى احتمال الخلاف وإن أمكن في حق قليل من عوامّهم الغير الفطنين[٢]، ولكنه معلوم الانتفاء في حق الأكثر، سيّما مع وجود الاختلافات الكثيرة في الأخبار.

الدليل الثالث: الإجماع القطعي.

فإنّ حجية تلك الأخبار في الجملة و وجوب العمل بها، مما لا يصلح مَحلاً للنزاع أصلاً، بل صار هو ضروري المذهب والدين، وليس علمنا بوجوب العمل بتلك الأخبار في الجملة أضعف من علمنا بكوننا مكلفين كذلك.

ونعلم قطعاً أنه لو تركت الأحاديث رأساً لخرب الدين والمذهب، والتارك لها يؤاخذ ويعاقب[٣]، وتبطل أحكام شرع الرسول، ويصبح الدين غير ما أتى به، كما

١: في «ج»: في، وفي «هـ»: أي.

٢: في «ج»: المتفطنين، وفي «ب»: الفطين.

٣: في «ح»: يعاتب.

صرّح به شيخنا الأقدم الشيخ المفيد، ناقلاً عن بعض مشايخه[١].

وطريق علمنا بذلك طريق علمنا ببقاء التكاليف، والخروج من الدين، والعدول عن سيرة العلماء الراسخين، برفع اليد عنها.

ويبيّنه: أنّا نرى أصحاب أئمتنا ومن يليهم من علمائنا المتقدمين وفقهائنا المتأخرين ورواة الأخبار وحكاة الآثار من عهد أول الحجج إلى زماننا هذا، يعملون بالأخبار الآحاد من تلك الأخبار المدونة في كتب الأصحاب، ويجعلونها أدلة للأحكام الشرعية، من الموجودين في زمان المعصوم واللاحقين لهم في زمان الغيبتين إلى زماننا هذا.

حتى أن قديم الأصحاب وحديثهم إذا طولبوا بصحة ما أفتوا به، عوّلوا على تلك الأخبار المنقولة في أصولهم المعتمدة، ويسلّم لهم خصمهم.

وكذا ترى أنه وقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الأحاديث، وهذا شاهد صدق على أنّ عملهم كان بتلك الأخبار.

ونراهم شديد الاهتمام بضبط الأحاديث وتدوينها، حتى سطّروا الأساطير، وملأوا الطوامير، ودوّنوا فيها كتباً وأُصولاً، واستعملوا في تقسيمها أبواباً وفصولاً.

وقلَّ من مشاهير أصحاب الأئمة وعدولهم مَن لم يكن له أصل أو كتاب جمع فيه أحاديث الأطهار، حتى أن أربعمائة من أصحاب الصادقين عليهما السلام جمعوا أربعمائة أصل، اشتهر ذكرها في الأقطار.

ولم يوجد من علماء الأُمّة وفحولهم من لم يصرف برهة من عمره في تأليف كتاب جمع فيها متفرقات الأخبار.

وقد بذلوا سعيهم في نشره وترويجه، حتى أنه ما سمع أحد منهم حديثاً إلاّ أسمعه غيره، ونقله له قولاً أو كتابة، قراءة أو إجازة، حيث إنّ أكثرها

١: نقله عن رسالة الانتهاء للمفيد في مناهج الأحكام: ١٦٩، الفصل الثاني في السنّة، منهاج: في حجية الخبر الواحد.

وصلت إلينا مع بعد العهد وطول الزمان، وتوفّر الدواعي على الإخفاء والكتمان.

وصرفوا عمرهم في تصحيحه من حيث اللفظ تارة ومن حيث المعنى أُخرى، حتى وضعوا كُتباً في بيان معاني الأخبار، و وضعوا مؤلّفات في توضيح أحاديث الأئمة الأطهار. ومن حيث الإسناد ثالثة، حتى اجتهدوا في ضبط أسانيدها، وبحثوا عن حال رواتها، وميّزوا العدل من المجروح والثقة من الضعيف، وصنّفوا كتباً ـ مختصرة ومطوّلة ـ في بيان أحوال الرجال وصفاتهم.

وأيضاً ما وجدنا كتاب فقيه أو رسالة منه يشتمل على مسألة من الفروع من الصدر الأول إلى هذا الزمان، إلاّ وقد استدل فيه بخبر أو أخبار. وما رأينا مصنَّفاً من مصنَّفات عالم في الأحكام من أول الأمر إلى يومنا هذا، إلاّ تمسّك فيه بهذه الروايات. ولم يختص ذلك بوقت دون وقت، ولم ينحصر في زمان دون زمان، ولم يقتصروا في ذلك على باب مخصوص من أبواب الفقه، ولا مسألة مخصوصة من مسائله.

ولا يتوهم أنّ المانعين من العمل بالآحاد ـ كالسيد ومن اقتفى أثره ـ لا يعملون بها، فإنّ منعهم إنما هو من العمل بالآحاد من حيث هي آحاد، أي إذا لم ينضم معها قرينة، ويدّعون أن أكثر أخبارنا مضمومة مع قرائن مفيدة للعلم.

ألا ترى كتبهم مشحونة بالاستدلال بالأخبار، فهم مانعون من العمل بالأخبار الغير المعلومة صحتها، لا[1] بتلك الأخبار المدوّنة في كتب أصحابنا، بل يعملون بها، ويرونَ حجيتها، قائلين بكونها مقطوعة.

ألا ترى أنه قال السيد في جواب المسائل التبانيات: إنّ أكثر أخبارنا المروية في كتبنا مقطوع على صحتها، إما بالتواتر، أو بأمارة وعلامة دلّت على صدق رواتها وصحتها، فهي موجبة للعلم، مقتضية للقطع وإن وجدناها مودعة

١: في «هـ»، «ب»، «ح»: الا.

في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد[١]. انتهى.

وبالجملة: ليس غرضنا إثبات حجية الآحاد من حيث هي آحاد، بل حجية هذه الأخبار المودعة في المعتبرة من كتب أصحابنا الواصلة إلينا بطريق الآحاد.

وليس من علمائنا مَن منع من العمل بها، بل هم ـ مع كثرتهم وانتشارهم ـ بين قائل بوجوب العمل بها لأجل كونها مقطوعة الصحة، وقائل بوجوبه لإفادتها الظن، وقائل بوجوبه تعبداً. فيكون حجية تلك الأخبار في الجملة و وجوب العمل بها إجماعياً.

ويكشف النقاب عن ذلك: إدعاء كثير من أجلّة الأصحاب الإجماع عليه من المتقدمين والمتأخرين، منهم الشيخ الطوسي، والمحقق، والعلاّمة، وشيخنا البهائي[٢].

وقال بعض الأجلّة بعد ذكر أمارات وشواهد على العمل بالآحاد: فحصل من جميع ماذكرنا أنّ إطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم، إجماع منهم على الجواز، فيدل عليه الإجماع وتقرير المعصوم عليه السلام[٣]. انتهى.

فمن ملاحظة تلك الأُمور يحصل العلم باتفاقهم على العمل بتلك الأخبار في الجملة، واتفاقهم كاشف عن قول الحجة، فيكون الخبر الواحد حجة في الجملة قطعاً في زمان الغيبة لغير المتمكن من تحصيل العلم، فإنه الثابت من الإجماع.

فإنه لو كان الاتفاق من علماء عصر واحد والمجتمعين على حالة واحدة، لأمكن التخصيص بذلك الزمان وهذه الحالة. ولكنا وجدناهم من زمان

١: نقله بعينه في معالم الدين: ١٩٧، وانظر: جوابات المسائل التبانيات (ضمن رسائل الشريف المرتضىٰ) ١: ٢٦.

٢: انظر عدّة الأصول للشيخ الطوسي: ١: ٣٣٧ـ٣٣٨، ومعارج الأصول للمحقق: ١٤٤، ونهاية الأصول للعلاّمة: ٤١٤، ومشرق الشمسين للشيخ البهائي: ٢٦٩.

٣: قوانين الأُصول ١: ٤٣٨.

المعصومين عليهم السلام إلى زمـاننا هذا به عاملين، وبه محتَجِّين، جـيلاً بعد جيل، وطبقة عقيب طبقة، مـن غير تخـصيص بزمان أو حـالة، بل يمكـن ادّعاء الضـرورة على ذلك.

لايقال: إنّ السيد ومتابعيه قدعملوا بتلك الأخبار لأجل انضام القرائن إليها، وهي الموجبة لحجيتها، فاللازم حجيتها لمن وُجدت له القرينة.

قلنا أولاً: إنّا لانحتاج في إثبات الإجماع إلى موافقة السيد وتابعيه، بل العلم بالإجمـاع حاصل من غير جهته ومـع قطع النـظر عنه، لانقـطاع عصرهـم وحكم الحدس به لولاهم أيضاً.

وثانياً: إنّا نعلـم علماً قـطعياً أنه لم ينـضم إلى تـلك الأخبار فـي عصر السيد وموافـقيه قرائـن مفيدة لـلعلم الـقطعي بـصحة تلـك الأخبار، لفـقدانها فـي زمن المعصومين أيضاً، بل المراد مايحصل به الاطمئنان للنفس، من القرائن التي توجد لنـا أيضـاً من وجـود الخبـر في أصـل معتبر، أو كـون رواته مـن العـدول الثـقات، أو الموافقة لعمل جمع من الأصحاب، إلى غير ذلك.

بل يمكن أن يكون المراد بالصحة ـ التـي صرّح السيد بأنّ هذه الأخبار مقطوعة على صـحتها ـ هـو ذلك المعنى، وقـد صرّح بذلك بـعض مشايخـنا المحققين، قال في رسـالته فـي الاجتهـاد والأخبار، بـعد نقـل عبـارة السيـد المتقـدمة: الظـاهر أنّ فحوى الـكتاب وأمثالـه عند السيد مـن جملة تلـك الأمارات، بل لا تأمّل فيـه ـ كما لايخفى على المطّلع المتأمل ـ ولا خفاء في كونها ظنية[1]. انتهى.

وثالثاً: إنّ كلّ ما ذكرنـا ونذكره ـ بطوله وتفصيله ـ أيضاً قرائـن لنا، منضمّة مع تلك الأخبار، مـوجبة لـلقطـع بحجـيتهـا ولو في الجـملة. فـإنّا قد ذكرنـا لك: أنّ مقصـودنا ليس حجية الخبر الواحد مـن حيث هو خبـر واحد، بل الغـرض حـجية تلك الأخبار التي في كتبنا المعتبرة.

١: رسالة الاجتهاد والأخبار للمحقق البهبهاني: ٧٩.

الدليل الرابع: الأخبار المحفوفة بالقرائن، المفيدة للقطع بحجية الأخبار الآحاد، بل المتواترة معنىً.

و بيان ذلك: أنّه قد وردت أخبار كثيرة من الصحاح وغيرها، دالة على وجوب العمل بالأخبار المروية عن أئمتنا الأخيار عليهم السلام، وانضمت معها قرائن مفيدة للعلم بصحة مضامينها، وهي كثيرة جداً، وكثير منها واضح الدلالة.

وفي دلالة بعضها وإن أمكن نوع من المناقشات، إلاّ أنّ من ضم بعضها مع بعض يحصل القطع بالحجية.

أما الأخبار فكثيرة:

الأول، والثاني: رواية العدة[١]، والتوقيع الرفيع[٢]، المتقدمين في المقدمة الخامسة.

الثالث: الحديث المدّعى تواتره بين الفريقين، وهو قوله ﷺ: «من حفظ على أُمتي أربعين حديثاً بعثه اللّه يوم القيامة فقيهاً»[٣]، ولا شك أنّ الحفظ عليهم بدون حجية لا فائدة فيه.

الرابع: صحيحة أبي البختري عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أنهم لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما أورثوا أحاديث من أحاديثهم، فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظاً وافراً»[٤].

الخامس: رواية يزيد بن عبدالملك: «تزاوروا، فإنّ زيارتكم إحياء لقلوبكم

١: عدّة الأُصول ١: ٣٧٩.

٢: كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٣/ ٥، الغيبة للشيخ الطوسي: ١٧٦، الاحتجاج للطبرسي ٢: ٢٨٣، الوسائل ١٨: ١٠١ أبواب صفات القاضي ب٩ ح١١.

٣: الخصال ٢: ٥٤١، الأربعين: ٦، الوسائل ١٨: ٧٠ أبواب صفات القاضي ب٨ ح ٧٢، بحار الأنوار ٢: ١٥٦/ ٨، كنز العمال ١٠: ٢٢٤، ٢٢٥ ح ٢٩١٨٢-٢٩١٩٠، فيض الغدير ٦: ١١٩، الجامع الصغير ٢: ٥٢٤ ح ٨٦٣٦-٨٦٣٧.

٤: الكافي ١: ٣٢/ ٢، الاختصاص: ٤، بصائر الدرجات ١: ١٠/ ١، الوسائل ١٨: ٥٣ أبواب صفات القاضي ب٨ ح٢.

وذكر لأحاديثنا، وأحاديثنا تعطف بعضكم على بعض، فإنْ أخذتم بها رشدتم ونجوتم، وإن تركتموها ظللتم وهلكتم، فخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم»[1] .

السادس: صحيحة معاذ الهراء[2]، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إني أجلس في المسجد، فيأتيني الرجل، فإذا عرفت أنه يخالفكم أخبرته بقول غيركم، وإذا كان ممن لا أدري، أخبرته بقولكم وقول غيركم، فيختار لنفسه، وإذا كان ممن يقول بقولكم أخبرته بقولكم، فقال: «رحمك الله، هكذا فاصنع»[3] .

فقرر عليه السلام معاذاً، بل أمره بإخباره بقوله، مع علمه بعمل المخبرين بقوله، مع كونه واحداً.

السابع: رواية معلّى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا جاء حديث من أولكم وحديث من آخركم، بأيهما نأخذ؟ قال: «خذوا به حتى يبلغكم من الحيّ، فإن بلغكم من الحيّ فخذوا بقوله»[4] .

حيث أمر بالأخذ بقول الأول مع المخالف، و معلوم أنّ الأخذ به بدونه أولى، وأيضاً أمر بالأخذ بما بلغ من الحي.

ويستفاد من ذلك الخبر: أن الأخذ بالأخبار كان مسلّماً بين الأصحاب، وإن لم يعلموا الحكم عند الاختلاف.

الثامن: مرفوعة الكناسي عن الصادق عليه السلام: في قوله تعالى: ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لايحتسب﴾[5] قال: «هولاء قوم من شيعتنا ضعفاء، وليس عندهم مايتحمّلون به إلينا فيسمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا،

١: الكافي ٢: ١٨٦ / ٢، الوسائل ١٨: ٦١ أبواب صفات القاضي ب٨ ح٣٨.

٢: في المصدر: وكان أبو عبدالله عليه السلام يسمّيه النحوي.

٣: التهذيب ٦: ٢٢٥ / ٥٣٩، علل الشرائع ٢: ٥٣١ ب٣١٥ ح٢، اختيار معرفة الرجال: ٢٥٢، الوسائل ١٨: ١٠٨ أبواب صفات القاضي ب١١ ح٣٦.

٤: الكافي ١: ٦٧ / ٩، الوسائل ١٨: ٦١ أبواب صفات القاضي ب٨ ح٣٨.

٥: الطلاق ٦٥: ٢، ٣.

فيرحل قوم فوقهم وينفقون أموالهم ويتعبون أبدانهم حتى يدخلوا علينا، فيسمعوا حديثنا فينقلونه إليهم، فيعيه أولئك ويضيّعه هولاء، فأولئك الذين يجعل اللّه تعالى لهم مخرجاً، ويرزقهم من حيث لايحتسبون»[١].

مدح هؤلاء العاملين بهذه الأخبار المنقولة بوساطة هؤلاء الأشخاص الغير العاملين بمضامينها والتاركين لها.

التاسع: ما رواه في المحاسن عن الباقر عليه السلام، قال: «واللّه لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خيرلك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب»[٢].

العاشر: ماروي في الجامع عن الباقر عليه السلام أيضاً، قال: «لحديث واحد تأخذه من صادق خير لك من الدنيا والآخرة»[٣]، والصادق في العرف واللغة: مَن له ملكة الصدق، أو مَن لم يظهر منه خلافه إلاّ نادراً.

الحادي عشر: مارواه الصدوق عن النبي صلى الله عليه وآله: «المؤمن وحده حجة»[٤].

الثاني عشر: مارواه الكشّي في العالي السند الصحيح: أنه ورد توقيع ـ يعني من المهدي عليه السلام ـ على القاسم بن العلاء، وفيه: «إنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه[٥] عنا ثقاتنا»[٦].

وهو يدل على وجوب العمل بكل مايرويه الفقهاء رواة الأحاديث؛ لأنهم ثقاتهم، لأنه عليه السلام جعلهم حكّاماً على الناس وحجة عليهم، وروايتهم عنهم أعم من أن تكون بالواسطة أوبدونها، ثقة كانت الواسطة أم لا.

١: الكافي ٨: ١٧٨/ ٢٠١، الوسائل ١٨: ٦٤ أبواب صفات القاضي ب٨ ح ٤٥.

٢: المحاسن: ٢٢٧/ ١٥٧ ب ١١، الوسائل ١٨: ٧٠ أبواب صفات القاضي ب٨ ح٦٩، مستطرفات السرائر: ١٥٧/ ٢٦.

٣: انظر المحاسن: ٢٢٧/ ١٥٦، وأمالي المفيد: مجلس ٥: ٤٢/ ١٠، الوسائل ١٨: ٧٠ أبواب صفات القاضي ب٨ ح٧٠.

٤: الخصال ٢: ٥٨٤.

٥: في المصدر «فيما يؤديه».

٦: رجال الكشي: ٥٣٥/ ١٠٢٠ الوسائل ١٨: ١٠٨ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٤٠.

الثالث عشر: مارواه الشيخ في كتاب الغَيبةبسند عال صحيح، عن أبي جعفر الثاني عليه السلام في بني فضال، أنه قال: «خذوا بما رووا ودعوا ما رأوا»[١].

دل بالإجماع المركب على وجوب الأخذ بقول كل مَن كان ثقة وإن لم يكن إمامياً.

الرابع عشر: ماروواه الإمام في تفسيره عن آبائه عليهم السلام، أنه قال: «أتدرون مَن المتمسك به، أي بالقرآن؟ قال: هوالذي أخذ القرآن وتأويله عنّا أهل البيت من وسائطنا السفراء عنّا إلى شيعتنا»[٢].

الخامس عشر: ماروي في الروايات المتكثرة من الصحاح وغيرها من قولهم: «ماخالف أخبارهم فخذوه»، وقولهم: «خذوا بما خالف القوم»[٣].

السادس عشر: ماروي في الرّوايات الكثيرة أيضاً من قولهم: «خُذ بما اشتهر بين أصحابك»[٤].

فإنه إذا وجب الأخذ بما خالف العامة، أو ما اشتهر بين أصحابك مع وجود المعارض، فيجب الأخذ به مع عدمه بطريق أولى، وإذا ضم معه الإجماع المركب، يدل على حجية جميع الأخبار.

السابع عشر: قولهم في روايات متكثرة صحيحة وغيرها: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»[٥].

الثامن عشر: ماروواه الكشي مسنداً، عن مسلم بن أبي حيّة، قال: كنتُ عند أبى عبدالله عليه السلام في خدمته، فلما أردتُ أن أفارقه ودّعته وقلت: أحب

١: كتاب الغيبة للشيخ الطوسي: ٢٣٩ـ٢٤٠، الوسائل ١٨: ١٠٣ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٣.
٢: تفسير العسكري عليه السلام: ١٤.
٣: الكافي ١: ٦٨/١٠، الاحتجاج ٢: ١٠٧، وانظر الوسائل ١٨: ٨٤ أبواب صفات القاضي ب٩ ح ٢٩ـ٣٤.
٤: الكافي ١: ٦٨/١٠، التهذيب ٦: ٣٠٢/٨٤٥، المستدرك ١٧: ٣٠٣ أبواب صفات القاضي ب٩ ح ٢.
٥: الكافي ١: ٦٦/٧، الاحتجاج ٢: ٣٠٤، وانظر الوسائل ١٨: ٨٧ أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٣٩ـ٤١.

أن تزودني، قال: «ائت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك عني فاروه عني»[1].

حيث أمر بأخذ مسلم عن أبان، وأمره بالرواية، ولا شك أنها ليست إلاّ للعمل.

ثم التشكيك في دلالة بعض تلك الأخبار المتضمنة لمثل: «بأحاديثهم» و«أحاديثنا» و«جاء حديث من أولكم» باعتبار احتمال ما كان مقطوعاً به عنهم، ليس بصحيح؛ لأنّ المراد بهذه الألفاظ: الحديث المنسوب إليهم، المروي عنهم، لا المقطوع بكونه منهم؛ لأنّ الحديث على ما عرّفوه جميعاً: هو ما يحكي قول المعصوم عليه السلام، أو فعله، أو تقريره، وذلك صادق على كل ما روي عنهم ولو بوسائط.

ومعنى حدّث عن فلان: أي أخبر عنه، وحديث الشخص: مايحكى عنه.

وأيضاً إطلاق هذه الألفاظ على ما يروى عنهم شائع، بل الظاهر المتبادر من هذه الألفاظ مجرد الانتساب، فحديث الشخص حقيقة فيما يروى عنه، وعدم صحة السلب يؤكده.

وقد أُطلق في الأحاديث الكثيرة على ما لايقطع بكونه منهم أيضاً، كما في مقبولة ابن حنظلة، وفيها: وكلاهما اختلفا في حديثكم، قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما وأصدقهما في الحديث»[2].

وفي رواية زرارة: يأتي عنكم الحديثان والخبران المتعارضان، إلى أن قال: «خذ بما يقول أعدلهما عندك، وأوثقهما في نفسك»[3]، فإنّ مع العلم بصدور الحديث لامعنى لاعتبار الأصدق.

١: رجال الكشي: ٣٣١/ ٦٠٤، الوسائل ١٨: ١٠٦ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٣٠.

٢: الكافي ١: ٦٧/ ١٠، التهذيب ٦: ٣٠١/ ٨٤٥، الفقيه ٣: ٥/ ١٨ بتفاوت، الاحتجاج ٢: ١٠٦ـ١٠٧، الوسائل ١٨: ٧٥ أبواب صفات القاضي ب٩ ح١.

٣: عوالي اللآلي ٤: ١٣٣/ ٢٢٩، المستدرك ١٧: ٣٠٣ أبواب صفات القاضي ب٩ ح ٢.

وفي صحيحة هشام: «ماجاءكم عني يوافق كتاب اللّه فأنا قلت، وما جاءكم يخالف كتاب اللّه فلم أقله»[١].

مع أنّ في التوقيع الأول: «إنّ رواة حديثنا حجتي عليكم وارجعوا إليهم»[٢]، ومن أين يحصل للمامورين بالرجوع إليهم أنّ الأحاديث التي يروونها مقطوعة؟ ولو علموا فلا حاجةلهم إلى رواة الأحاديث أصلاً.

وكذا ما في صحيحة البختري من قوله: «فمن أخذ بشيء منها»[٣]، فإنّ الظاهر من التفريع: أنّ مَن أخذ بشيء من الأحاديث عن العلماء، غاية الأمر أنّ العلماء علموا صحة الحديث، وأما الآخذون فمن أين يحصل لهم ذلك العلم؟

وقوله في رواية ابن عبدالملك: «وأنا بنجاتكم زعيم»[٤] دليل على أنّ المراد ليس ما قطع بكونه من الإمام، إذ حصول النجاة من الأخذ بالمقطوعات يقيني.

وفي مرفوعة الكناسي[٥] تصريح بعدم القطعية، أو تعميم؛ لأنّ المدح للذين أخذوا من هذه الوسائط، لا الذين أخذوا الحديث من المعصوم عليه السلام.

وأما القرائن المنضمّة إليها، فغير محصورة جداً:

الأولى: الروايات الكثيرة الآمرة بأخذ الأحكام من روايات أشخاص معينين، نحو: أحمد بن إدريس[٦]، ومحمد بن مسلم[٧]، وأبان

١: الكافي ١: ٦٩/٥، المحاسن: ٢٢١/ ١٣٠، الوسائل ١٨: ٧٩ ابواب صفات القاضي ب٩ ح١٥.

٢: كمال الدين و تمام النعمة ٢: ٤٨٣/ ٤، الاحتجاج ٢: ٢٨٣، الغيبة للشيخ: ١٧٦، الوسائل ١٨: ١٠١ ابواب صفات القاضي ب ١١ ح٩.

٣: مرّ في هامش حديث الرابع ص ٤٦٣.

٤: مرّ في هامش حديث الخامس ص ٤٦٣

٥: مرّ في هامش حديث الثامن ص ٤٦٤.

٦: رجال النجاشي: ٩٢ رقم ٢٢٨.

٧: اختيار معرفة الرجال: ٢١٥/١٣٥، الوسائل ١٨: ١٨/١٠٤، ٢١-٢٦ وفي بعضها بعد قول الراوي: إنه ليس كل ساعة ألقاك، ولايمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني و ليس عندي كل مايسألني عنه، قال عليه السلام: «ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فإنه سمع من أبي، وكان عنده وجيهاً».

ابـن تغلب[١]، وزرارة[٢]، ومحمـد بن عثمان العمري[٣]، وأبـي بـصير الأسـدي[٤] ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ وغيرهم[٥].

الثانية: الروايات الغير المحصورة الواردة في الترغيب عـلى الرواية، والحث عليها من الصحاح والموثقات والحسان وغيرها[٦].

الثالثة: الروايات المتواترة الآمرة بحفظ الرواية وإبلاغها[٧].

الرابعة: الروايات الـواردة في كيفـية الرواية، مـن النقل بـالمعنى، والإسناد إلى صاحبها[٨].

الخامسة: الروايات المقبـولة، المتواتـرة معنـىً في كيـفية الجمـع بين الأخبار المختلفة[٩].

السادسة: الروايـات المستفيضـة المتضمـنة: لأنّ مَـن سـمع شيئاً من الـثواب

١: اختيار معرفة الرجال: ٣٣١/ ٦٠٤، الفقيه ٣: ٢٣، الوسائل ١٨: ١٠١ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح٨، وفي بعضها: إنّ أبان بن تغلب قد روى عني رواية كثيرة، فما رواه لك عني فاروه عني.

٢: اختيار معرفة الرجال: ١٣٥/ ٢١٥ و ١٣٦/ ٢١٧ـ٢١٩، الوسائل ١٨: ١٠٤ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١٨ـ٢١. وفي بعضها: فإذا اردتَ حديثاً فعليك بهذا الجالس، وأومى إلى زرارة، أو: لولا زرارة لاندرست احاديث أبي.

٣: الكافي ١: ٣٢٩/ ١، الغيبة للشيخ: ١٧٧، كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٥/ ٤، الإحتجاج ٢: ٢٨٣، الوسائل ١٨: ٩٩ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح٤و٩، وفي بعضها: العمري وابنه ثقتان، فما اديا فعني يؤديان.

٤: اختيار معرفة الرجال: ١٣٦/ ٢١٨، الوسائل ١٨: ١٠٣/ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح١٥. و فيهما: ربما احتجنا ان نسأل عن الشيء فمن نسأل؟ قال عليك بالأسدي، يعني أبا بصير.

٥: أُنظر الوسائل ١٨: ٩٨ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث.

٦: الوسائل ١٨: ٥٤ أبواب صفات القاضي ب٨ ح٧ و٩٩ ب ١١ ح٣. وفيه: اعرفوا منازل الناس على قدر روايتهم عنا.

٧: الوسائل ١٨: ٥٢ أبواب صفات القاضي ب٨ ح١ـ٤.

٨: الوسائل ١٨: ٥٥ أبواب صفات القاضي ب٨ ح١١ـ١٣.

٩: الوسائل ١٨: ٧٥ أبواب صفات القاضي ب ٩.

فعمل به كان له أجره[١] .

السابعة: الروايات المشهورة القائلة بأنه : «قد كثرت عليَّ الكذابة»[٢] ، و«أنه قد كذب على رسول اللّه ﷺ»[٣] وما تواتر عن أهل البيت من : «أنّا أهل البيت الصادقون لانخلو عن كذّاب يكذب علينا»[٤] ، فإنه لولا حجية الأخبار لما كان للكذب عليهم وجه .

الثامنة: الروايات الواردة في أنه : «اعرفوا منازل الرجال على قدر رواياتهم عنّا»[٥] .

التاسعة: الأحاديث الواردة في الأمر بحفظ كتب الأحاديث وكتابتها ونشرها وبثها[٦] ، والأخبار بهذه المضامين التسعة قد بلغت حدّاً يتعسّر إحصاؤها وجمعها في كتاب .

العاشرة: استدلال أصحابنا قديماً وحديثاً بهذه الأخبار المروية في كتب أصحابنا .

الحادية عشر: كون الاختلاف بين العلماء بحسب اختلاف الأخبار ، مثل : اختلافهم في العدد ، والرؤية في الصوم ، وفي وقوع التطليقات الثلاث بلفظ واحد ، وفي قدر الكر ، وفي استئناف الماء لمسح الرأس ، وفي أقصى مدّة النفاس ، وفي ولاية الأب على البكر الرشيد ، وغير ذلك .

الثانية عشر: اهتمام العلماء في جمعها وتدوينها على ما مضى بيانه[٧] .

١ : وهي روايات من بلغه ثواب على عمل . أنظر الكافي ٢ : ٨٧/١ـ٢ ، المحاسن : ٢٥ / ١ـ٢ ، ثواب الأعمال : ١٦٠ ، الإقبال : ٦٢٧ ، الأربعين : ١٩٤ ، الوسائل ١ : ٥٩ابواب مقدمة العبادات ب ١٨ .

٢ و٣ : الكافي ١ : ٦٢/١ ، الوسائل ١٨ : ١٥٣ أبواب صفات القاضي ب ١٤ ح١ .

٤ : اختيار معرفة الرجال : ١٧٤/١٠٨ و٥٤٩/٣٠٥ ، الاحتجاج ٢ : ٢٦٤ .

٥ : الكافي ١ : ١٣/٥٠ ، اختيار معرفة الرجال : ٢/١ـ٣ ، الوسائل ١٨ : ٥٤و٩٩و ١٠٩ ، أبواب صفات القاضي ب٨ ح٧و ب١١ ح٣و ٤١ .

٦ : الكافي ١ : ٥١ ، الوسائل ١٨ : ٥٢ ابواب صفات القاضي ب٨ .

٧ : مضى في ص٤٥٩ .

الثالثة عشر: سعيهم واجتهادهم في ضبط الرواة والاسناد، وبيان كيفية أحوال الرجال وتعديلهم وجرحهم، حتى وضعوا لبيان أحوالهم علماً، وصنّفوا فيه كُتباً.

الرابعة عشر: جدّهم في تبيين معاني الأخبار وتفاسيرها، حتى أنّ أصحاب المنقولات بيّنوها بظواهرها، وأرباب المعقولات أولوها ببواطنها.

الخامسة عشر: إرسال الرسول والولي الرسل إلى القبائل والعشائر، والاعتراضات المذكورة لذلك إنما تضر إذا أريد الاستدلال به وحده.

السادسة عشر: عمل الصحابة والتابعين المذكور في السير والتواريخ وكتب الأحاديث بأخبار آحاد في موارد متكثرة.

السابعة عشر: عمل أصحاب الأئمة بمكاتيبهم الشريفة، التي هي أيضاً أخبار كتبية وإن كان بخط الإمام، وهي بلغت حدّ الكثرة مايحصل به العلم.

الثامنة عشر: قول الرسول ﷺ والأئمة في موارد كثيرة: «فليبلغ الشاهد الغائب»[١]، ولولا حجية خبر الشاهد لم تترتب فائدة على تبليغه.

التاسعة عشر: مايعلم قطعاً من عمل الموجودين في زمن الأئمة عليهم السلام في تلك المدة الطويلة، سيما في البلاد البعيدة بالأخبار المروية.

العشرون: الإجماعات المنقولة كما مر[٢].

الحادية والعشرون: ظاهر الآية الشريفة[٣]، فإنه وإن دلّ عليه بمفهوم الوصف، ولكنه يصلح مؤيداً وقرينة، وكذا ظاهر قوله سبحانه: ﴿فلولا نفر من كل فرقة﴾[٤]، وقوله عز شأنه: ﴿والذين يكتمون ما أنزلنا﴾[٥].

١: الكافي ١: ٤٠٣/ ١-٢، الوسائل ١٨: ٦٣ أبواب صفات القاضي ب٨ ح٤٤.
٢: مرّ في ص ٤٦١.
٣: وهي قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ الحجرات ٤٩: ٦.
٤: التوبة ٩: ١٢٢.
٥: البقرة ٢: ١٧٤.

الثانية والعشرون: ملاحظة العرف والعادة كما مر، إلى غير ذلك من القرائن المنضمة، التي يعثر عليها المتتبع، وقد ذكرنا بعضاً آخر أيضاً في كتاب أساس الأحكام.

ومن البديهيات أنّ كل من راجع وجدانه يعلم أنّ تلك الأخبار الواردة في العمل بالروايات ـ المتعاضدة بعضها ببعض، الواردة في موارد مختلفة، المؤيدة بعمل الأصحاب من العلماء، المقرونة بقبول جمهور الفقهاء، المؤكدة بسعيهم في العمل بمضمونها ومعناها، واجتهادهم في الأخذ بمنطوقها وفحواها، المعتضدة بسائر ما ذكرنا من القرائن المتكثرة والأمارات والشواهد المتعددة ـ ليست خالية عن الصدق والواقعية، ولا عارية عن الصواب ونفس الأمرية.

المقام الرابع:

في إثبات حجية كل خبر حصل الظن بصدقه ـ إما من جهة الراوي، أو من جهة أُخرى خارجية ـ إلاّ إذا كان دليل على عدم حجيته.

والدليل عليه ـ مضافاً إلى أنّ مايدل على حجية الخبر في الجملة من طريقة العرف، والعادة، والإجماع، والخبر المحفوف بالقرينة، يدل على حجية كل خبر مظنون الصدق لم يدل على عدم حجيته دليل آخر، إذ على ذلك جرت طريقة عادة الناس، وعلى ذلك انعقد الإجماع، إذ القدماء منا يعملون بالخبر الصحيح، والصحيح عندهم مايقترن بقرينة مفيدة للظنّ بصدقه. والمتأخرون المنوّعون للأحاديث إلى الأقسام الأربعة، نوّعوها إليها لتمييز المفيد للظن من غيره[1]، ولذا ترى يعملون بالضعيف المظنون صدقه بانجباره با لشهرة، أو (نحوه من)[2] الأخبار المحفوفة بالقرائن، وقرائنها واردة على الأخبار المظنونة الصدق أيضاً أنه قد ثبت

١ : في «ب»: ليميز المفيد للظن عن غيره.

٢ : في «ب»: نحوه و، ومابين القوسين ليس في «ج».

مما ذكر: حجية الخبر الغير المعلوم صدقه في الجملة، وأنه حَكَمَ الشارع بحجيته، وصدَرَ حكمه المطاع بها.

فنقول: إنّ الذي حكم الشارع بحجيته و وجوب قبوله، إما مطلق الأخبار المروية عنهم، أو نوع خاص منها.

فإن كان الأول ثبت المطلوب.

وإن كان الثاني، فتلك الخصوصية ليست من الأمور الراجعة إلى متنها أو مدلولها، ولا من الأمور الخارجية التي لامدخلية لها في مظنة صدق الخبر؛ لعدم مدخلية تلك الخصوصيات في حكم الشارع بالحجية وعدمه قطعاً وإجماعاً قطعياً بسيطاً ومركباً؛ بل هذه الخصوصيات مما لايصلح لكونها مناطاً لحكم الشارع بالحجية.

بل الأدلة القطعية المتقدمة على حجية الخبر في الجملة تنفي مدخلية هذه الخصوصيات؛ لدلالتها على حجية الفاقد لما فرض من هذه الخصوصيات دخيلاً في الحجية، كما يظهر بعد فرضها.

مثلا إن قلت: إنّه يمكن أن يكون ذلك النوع الخاص هو الخبر المقرِّر أي الموافق للأصل، أو الناقل أي المخالف له.

نقول: أُنظر إلى أنّ طريقة العرف والعادة هو الاقتصار على أحد القسمين، أو أحد من العلماء الذين ثبت بعملهم الإجماع اقتصر على واحد منهما؛ أو الأخبار المحفوفة أو قرائنها كانت خاصة بأحدهما. وكذا إن قلت: إنه الخبر الموافق للاحتياط، أو المخالف له.

وبالجملة هذا أمر بديهي في غاية البداهة، فإن كان الحجة من الأخبار نوعاً خاصاً تكون خصوصيته راجعة إلى مايتعلق بصدق الخبر من الأُمور المتعلقة بالإسناد أو القرائن الخارجية، لايمكن أن تكون تلك الخصوصية العلم بصدق الخبر؛ لأنّ المفروض كلامنا فيه، والثابت حجيته، وحكم الشارع بقبوله في الجملة: هو الخبر الغير المتواتر، ولا المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بالصدق.

ولا خصوصية العلم بحجيته؛ لأنّ هذه الخصوصية لاتختص بالخبر، بل مقتضى انتفاء التكليف فوق العلم، حجية كل ما علم حجيته، مع أنّ امتيازاً من هذه الجهة للخبر ثابت قطعاً، ووقع الإجماع على حجيته، وتواترت الأخبار عليها، وجرت العادة فيها.

فإن قيل: لعله لأجل تحقّق الخبر المعلوم حجيته، ولذا حكم الإمام عليه السلام بحجيته.

قلنا: نعلم أنّ الأخبار في نفسها ـ مع قطع النظر عن جهة العلم بالحجية وخصوصيته ـ حجة واجبة القبول، وإلاّ لم يقرِّر الإمام عليه السلام عليه؛ لوجوب الردع عليه عما علم به ولم يكن مطابقاً للواقع، وإلاّ لزم سدباب إرشاد الإمام عليه السلام لمن علم خلاف الواقع؛ لأنه مكلّف بمقتضى علمه حين[1] العلم قطعاً.

وأيضاً معنى الحكم بالحجية ليس إلاّ حكم الإمام بوجوب الأخذ به، فلو لم يكن هذا الحكم مطابقاً للواقع ـ مع قطع النظر عن جهة العلم به ـ لزم إغراؤه بالجهل، فيعلم أنه مطابق للواقع مع قطع النظر عن العلم به.

والملخص: أنه إن كان حكم المعصوم الثابت بالإجماع والأخبار المحفوفة وطريقة العلم لأجل أن كلّ ماعُلم حجيته فهو حجة، فلا يختص ذلك بالخبر.

وإن كان لأجل وقوع معلومية حجيته وتحققه كثيراً، لامجرد الفرض والكلية، فذلك يوجب حجيته في الواقع أيضاً.

فانحصرت الخصوصية بالظن بالصدق، فكل خبر مظنون الصدق يكون حجة.

فإن قيل: لعل تلك الخصوصية الظن بالصدق بطريق خاص.

قلنا أولاً: إنه خلاف مقتضى أدلة حجية الخبر في الجملة، إذ كل خصوصية من خصوصيات الظن فرضت تَرى أعمية الأدلة منها.

١: في «ب»: حتى.

وثانياً: إنه خلاف الإجماع، إذ نرى الكل غير مكتفين بظن خاص، فإنّ العامل بالصحيح ـ مثلاً ـ يعمل بالموثق والحسن ومثل مراسيل ابن أبي عمير وأخبار مَن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ومن لا يروي إلاّ عن ثقة والمنجبرة بالشهرة، ونحو ذلك.

وثالثاً: إنّا سلمنا احتمال ذلك، ولكن يوجد في الأخبار المتقدمة الدالة على حجية الخبر كل نوع من أنواع الأخبار المظنونة الصدق، التي يحتمل أن يكون ذلك النوع محط الحجية ـ كوثاقة الراوي وصحة الرواية والانجبار بالشهرة و غير ذلك ـ فبهذه الأخبار تثبت حجية كل خبر مظنون الصدق.

على أنّ الخصوصية التي يحتمل أن يكون لها مدخلية في ذلك ـ وقال به بعضهم[1] ـ هي عدالة الراوي أو وثاقته، وليس هو إلاّ باعتبار دلالة آية النبأ على اعتبارها، وسنبيّن إن شاء اللّه في بعض العوائد الآتية[2] عدم دلالة الآية المذكورة على اعتبارها أصلاً.

فإن قيل: لعلّ تلك الخصوصية موافقة مدلوله للاحتياط.

قلنا: قد عرفت أنه لا يمكن مدخلية تلك الخصوصية، سلّمنا احتمالها، ولكن نقول: إنّ الأخبار الدالة على حجية الخبر موافقة للاحتياط؛ لما عرفت في المقامين الأولين من ثبوت جواز العمل بكل خبر قطعاً، فالأمر فيه دائر بين الوجوب والجواز، فالاحتياط يكون في العمل به.

المقام الخامس:

في بيان أصالة حجية الأخبار المروية عن أئمتنا الأطهار عليهم السلام إلاّ ما أخرجه الدليل.

١: أنظر: معارج الأصول: ١٤٩، والمعالم: ٢٠١، ومفاتيح الأصول: ٣٦٩.

٢: يأتي في عائدة ٤٧.

وفائدة ذلك المقام بعد المقام السابق ـ مع أنا أثبتنا في كتبنا الأصولية أنّ جميع الأخبار المروية في كتب الأحاديث المعتبرة مظنون الصدق[١] ـ تظهر في مثل الخبر الضعيف، أو الموجود في بعض الكتب الغير الثابت اعتباره، المنجبر مدلوله بالشهرة المحققة أو المحكية، أو بالإجماع المنقول، أو باشتماله على واحد ممن أجمعت العصابة على تصحيح مايصح عنه، ونحو ذلك مما لم يثبت الإجماع على عدم حجيته ويمكن الخدش في حصول الظن بصدقه، فإنه تطلب حجيته من ذلك المقام.

والدليل على ذلك الأصل: هو الأخبار المتقدمة، الدالة على حجية الأخبار مطلقاً، كلاً أو بعضاً، فإنها مظنونة الصدق قطعاً، كلاً أوبعضاً، بوجوه مختلفة: من الوجود في الكتب المعتبرة، والصحة، ووثاقة الراوي، والانجبار بالشهرة المحققة، وبالإجماعات المنقولة، وبتعاضد بعضها مع بعض، وغير ذلك.

فثبت منها عموماً أو إطلاقاً حجية جميع الأخبار التي جاءت عن أئمتنا، ورويت عنهم عليهم السلام. خرج منها ما خرج بالدليل. ومنها ما لم يكن مظنون الصدق، ولا موافقاولا منجبراً بمثل أحد الأمور المذكورة، فيبقى الباقي، وهو المطلوب.

١: مناهج الاحكام: ١٦٩ الفصل الثاني في السنة، منهاج: في حجية الخبر الواحد.

عائدة(٤٦)
في بيان جواز العمل بالأخبار وإجزائه

اعلم أنّه لو قطعنا النظر عن ثبوت حجيّة الأخبار الآحاد، وأغمضنا عنه وعن أنّه يجب قبولها، ولا عذر في تركها، نقول: إنّ العامل بها معذور عند اللّه سبحانه.

والحاصل: أنّ مَن قطع النظر عن إلزام الخصم على العمل، وأراد تحصيل النجاة والخلاص من العقاب بواسطة التكاليف والأحكام، نقول: إنّه يحصل بالعمل بهذه الأخبار المرويّة، والعامل بها والآخذ بمدلولها ناجٍ معذور وإن لم نقل بوجوب الأخذ بها أيضاً، كما أنّ العامل بالاحتياط في الأحكام معذور ناجٍ عند الكلّ وإن لم يكن واجباً.

والدليل على ذلك وجهان:

الأول: أنّه لايخلو؛ إما لايكون تكليف لنا وحكم باقياً غير المعلومات، أو لنا تكليفات أُخر غيرها.

فعلى الأول: يجوز لنا العمل بالخبر والأخذ بمدلولاته؛ لعدم حكم من الشارع لنا في موارد مدلولاته، فكلّ ما نفعل[1] فيها لايكون علينا عقاب، بل الظاهر كونه مستحسناً؛ لأنه أحد طرق متابعة السيد والمولى.

١ : في «ج»: نعقل.

وإن كان لنا تكليفات باقية، ولم يسمع منا[1] العذر في تركها، فلا بدّ وأن نعمل بشيء في فهم تلك التكليفات، واستخراجها وتعيينها؛ إذ من البديهيات أنّه إذا قرّر أحد لغيره أحكاماً، وكان باب العلم بها منسدّاً، فلا محالة يطلب منه تعيينها بمعيّن، ويجعل له مأخذاً لفهمها، ويقرّر له متّبعاً.

فنقول: مايمكن أن يكون مأخذاً للأحكام الغير المعلومة، والمتّبع فيها ينحصر بأُمور خاصّة هي: الأخبار، ومطلق الظنّ، والظنون المخصوصة غير الخبر، والاحتياط، والتخيير ـ بمعنى أنّ له أن يختار كلّ حكم يريد في الوقائع الغير المعلوم حكمها ـ والأصل، أي أصل الجواز والإباحة.

ليس الأخير قطعاً، ولم يقل أحد ممن قال بوجود حكم غير المعلومات: إنّه منحصر بالإباحة. ومنه يعلم أنّه ليس منحصراً بالتخيير أيضاً، بل بالاحتياط والظنون المخصوصة التي غير الظن الخبري، إذ كلّ مَن قال بوجود حكم غير المعلومات لم ينحصر الأحكام بمدلولات هذه الأمور، ولم يقل أحد منهم بأنّ الحكم منحصر بمقتضى أحد تلك الأُمور.

فانحصر المتّبع في الأخبار، أو مطلق الظن. فإن كان الأول ثبت المطلوب، وكذا إن كان الثاني، فإنّ المطلوب الخبر المظنون صدقه.

وبتقرير آخر: كل مَن قال ببقاء أحكام غير المعلومات يقول: إما بحجية الأخبار، أو مطلق الظن، وأيّ منهما كان ثبت المطلوب.

أو نقول ـ بعد فرض بقاء التكاليف وأحكام غير المعلومات، و حصر المأخذ في الأمور الستّة المذكورة ـ: إنّ أيّاً منها كان ثبت المطلوب.

أما الخبر والظن المطلق فظاهر، كما مرّ.

و أمّا الظنون المخصوصة غير الخبر، فليست هي و مايصلح أن يكون مأخذ الأحكام إلاّ الشهرة أو الإجماع المنقول، و هما يدلان على حجية الخبر أيضاً.

١: في «ب»: عنا، وفي «ح»: هنا.

و إن كان أحدالثلاثة الأخيرة، فثبت منه جواز العمل بالخبر أيضاً.

أما الاحتياط، فلأنّه قدعرفت في بعض مقامات العائدة السابقة[1] قطعية جواز العمل بالخبر، فالأمر في العمل فيه مردّد بين الوجوب والإباحة، فالاحتياط فيه العمل بالخبر.

و أمّا التخيير أو الأصل، فلأنّ أحدهما إذا كان المأخذ للأحكام في الوقائع، فيكون مأخذاً في هذه الواقعة أيضاً، أي قبول الخبر والعمل به و ردّه، ضرورة بطلان الترجيح بلامرجّح، فيكون لك اختيار العمل به، و يكون الأصل إباحة العمل به.

فإن قلت: العمل بالأصل أو التخيير أو الاحتياط، بل أو الشهرة أو الإجماع المنقول في العمل بالخبر إنّما يجوز لو لم يعارضه أحد هذه الأُمور في مورده و مدلوله. ولامضايقة حينئذٍ في العمل بالخبر فيما كان الخبر موافقاً للشهرة في الحكم، أو الإجماع المنقول، أو الاحتياط فيه، أو التخيير أو الأصل فيه. ولكن كيف يعمل بأحد هذه الأمور في نفس العمل بالخبر مع معارضته بمثله في مورده و مدلوله؟!

قلنا: كما أنّ الأصل أو التخيير أو الاحتياط أو غيرها في المورد و المدلول يعارض مثله في نفس الخبر، فكذلك العكس أيضاً، أي العمل بالأصل أو الاحتياط مثلاً في المورد والمدلول يعارضه مثله في نفس العمل بالخبر، فإن لم يمكن العمل به في نفس الخبر لايمكن أيضاً في مدلوله. و ترجيح الأخير ترجيح بلامرجّح، فلايمكن العمل بهذه الأمور في كلّ مورد يخالفه الخبر.

و حينئذٍ فنقول: إنّ في كلّ مورد يوافق فيه الأخبار مع هذه الأُمور يجوز العمل بالخبر قطعاً، و يكون العامل به ناجياً. و في كلّ مورد يخالف أحد هذه الأُمور، فلايمكن العمل فيه بواحد من هذه الأُمور للتعارض المذكور.

١: تعرض في المقام الاول من العائدة السابقة.

مثلاً: إن ورد خبر صحيح في حكم يخالف المشهور، فإن أخذنا بالشهرة في الحكم، تركنا الشهرة في وجوب العمل بالخبر الصحيح، و إن أخذناه في نفس الخبر، تركناه في الحكم، و هكذا الاحتياط و أخواه.

فنقول: إما لاحكم ولاتكليف لنا باقياً في مثل تلك الموارد، أو يكون باقياً. فعلى الأول فلاخوف في العمل بالخبر أصلاً، و على الثاني فلايمكن أن يكون مأخذه غير الظن المطلق أو الخبر؛ للانحصار فيه حينئذٍ، و أيّهما كان يثبت المطلوب.

فإن قيل: لعلّ المتّبع هو ظواهر الكتاب.

قلنا: نفرض الكلام فيما لاحكم له فيها، فنقول: هل لنا حكم فيه أم لا؟ إلى آخر ما ذكر.

الثاني: أنّه إذا كان لنا تكاليف غير المعلومات، و كانت باقية لنا، غير مسموعٍ عذرنا في تركها، فإمّا لم يقرّر الشارع لنا فيها مأخذاً و متّبعاً و لم يأمرنا بمتابعة مأخذ فيها، أو قرّر لنا فيها متّبعاً و أمرنا بأخذ أحكامنا منه.

الأول باطل قطعاً؛ للقطع بأنّه لو سألنا الإمام عليه السلام: أنّ باب العلم بهذه التكاليف والأحكام الواجبة علينا امتثالها مُنسدّ، فمن أيّ شيءنفهمها و نأخذها، و ما متّبعنا فيها؟ لايقول: لاأدري، ولايقول: لايجب عليك فهمها و استخراجها، و ما أمرتك باتّباع شيء فيها، بل يجيب بأنّ المتّبع الأمر الفلاني، ويجب عليك الأخذ به والفهم منه.

فإن قلت: نعم لوكان الإمام موجوداً و سألته لأجاب بتعيين متّبع، ولكن الكلام في هذا الزمان الذي ليس فيه مسؤول، فلامتّبع معيّناً.

قلنا: فما تفعل مع تلك الأحكام الباقية؟

فإن قلت: أعمل بالاحتياط، لابمعنى أنّه متّبعك، بل لمّا لم يعلم المتّبع، فالعمل عليه.

قلنا: إن قلت: إنّه واجب، فهوالمتّبع، و إن قلت: إنّه ليس بواجب و يجوز

تركه، قلت: أنا أتركه، فهل تسقط عنّي الأحكام المذكورة؟

فإن قلت: نعم، فهو خلاف المفروض، و إن قلت: لا، قلتُ: فما حيلتي في الإتيان بها، و ما الواجب عليّ؟

فإن قلت: لايجب عليك شيء، ارتكبت خلاف المفروض، و إن قلت: يجب عليك الاحتياط، عيّنت المتّبع، و إن قلت: يجب عليك الاحتياط من باب المقدّمة، فيكون أيضاً واجباً.

و بالجملة: الحكم ببقاء التكاليف لنا غير المعلومات، و عدم وجوب أخذنا إيّاها من مأخذ، ممّا لايتصوّر له معنى سوى سقوط التكاليف، و هو خلف، فيجب علينا أخذها من متّبع و مأخذ لامحالة. والأخذ من متّبع غير معيّن غيرممكن، فيجب علينا تعيين ذلك المتّبع والمأخذ لامحالة.

ومايمكن أن يكون متّبعاً و مأخذاً للأحكام الفرعية الغير المعلومة في هذا الزمان منحصر بأُمور محصورة-كما مرّ في العائدة السابقة، و في هذه العائدة-في أُمور خاصة هي الأخبار، أو الظن مطلقاً، أو ظنون مخصوصة غيرالأخبار، أو الاحتياط، أو التخيير، أوالأصل. فيجب علينا تعيين المتّبع من بين هذه الأُمور لامحالة.

و باب العلم بتعيينه منُسدّ، و إلاّ لكانت التكاليف معلومة، فتعيينه أيضاً لابدّ وأن يكون بأحد تلك الأُمور، إذ ليس شيء آخر يدل على تعيين المتّبع و يتكفّل بيانه، و يمكن استنباط التعيين منه، وكلّ منها كان المناط في تعيين المتّبع يثبت منه جواز العمل بالخبر.

أمّا الخبر فظاهر.

و أمّا الظن المطلق، فلما عرفت من مظنونية حجية الأخبار. و كذا الشهرة والاجماع المنقول.

و أما الاحتياط، فلما عرفت من أنّ جواز العمل بالأخبار يقيني، فيكون الاحتياط في العمل به، مع أنّه لوكان الاحتياط هو مأخذ التعيين يجب الأخذ

بالجميع .

و أمّا إن كان التخيير والأصل ، فيثبت أيضاً جواز العمل بالخبر .

و أمّا الاحتياط في الأحكام ، فلايفيد في الاحتياط في تعيين المتّبع .

فإن قيل : فلعلّ الكتاب هو المتّبع في تعيين المتّبع .

قلنا : لايمكن فهمه منه ، و إلاّ لكان الأمر سهلاً .

عائدة (٤٧)
في بيان احتجاج الأُصوليين بآية النبأ في موارد كثيرة

قد اشتهر احتجاج الأُصوليين والفقهاء بآية النبأ في موارد عديدة، وهي قوله سبحانه: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾[١].

واستدلالهم بها تارة: لقبول خبر العادل في الرواية، أو الشهادة، أو الإخبار. وهو إمّا بمفهوم الوصف، أو بمفهوم الشرط.

وقد بيّنا الحال في ذلك في كتبنا الأُصولية[٢]، وذكرنا: أنّ مفهومها الشرطي غير دالّ، إذ مقتضاه عدم التبيّن في خبر الفاسق إن لم يجيء الفاسق بنبأ وإن جاء العادل به، وأين ذلك من قبول خبر العادل؟

ومفهومه الوصفي وإن كان دالاً، ولكنه ليس بحجة عند المحققين.

وأُخرى: لعدم قبول خبر الفاسق، ومانعية الفسق لقبول الخبر من الروايات، والشهادات، وسائر الأخبار، فيقولون: إنّ الآية تدل على وجوب التبيّن عند مجيء الفاسق بالنبأ، فلا يكون مقبولاً.

وقد يستدلون به على رد خبر مجهول الحال من الأخبار المروية عن الأئمة

١: الحجرات ٤٩: ٦.

٢: راجع مناهج الأحكام: ١٦٧ الفصل الثاني في السنة، منهاج: في حجية الخبر الواحد.

الأطهار أيضاً .

أقول : في الاستدلال بها على المطلبين ـ أي مانعية الفسق عن قبول مطلق الخبر ، وعدم حجية خبر مجهول الحال بل الفاسق من الأخبار المروية لنا ـ نظر .

أما الأول : فلأنّ مدلول الآية الشريفة ليس إلاّ وجوب التبيّن عند مجيء الفاسق بالنبأ ؛ ومعنى التبيّن : طلب ظهور الحال . فالمعنى : أنّه إن جاءكم فاسق بنبأ فتفحّصوا عن حقيقة الحال ، واطلبوا ظهوره وحقيقته .

وأمّا أنّ بعد الطلب والتفحص فما وظيفتكم ، وما اللازم عليكم ؟ فلا يظهر من الآية .

وتوضيحه : أنّ بعد الطلب والفحص ، فلايخلو الحال من خمسة : إمّا يظهر كذب النبأ ، أويظن ، أويتساوى الأمران ولاتظهر الحقيقة ، أو يظن الصدق ، أويعلم .

ولاشك في وجوب الرّد على الأوّل ، و وجوب القبول على الأخير ، لابمعنى أنه يظهر من الآية ، بل الحكمان معلومان من الخارج بالإجماع وغيره .

وأما الوظيفة في الصور الثلاث الأخر ، فلا تستفاد من الآية أصلاً ، و لا دلالة لها عليها بوجه من الوجوه ، فلا يثبت منها شيء . بل غاية ما يستفاد : عدم جواز قبول خبر الفاسق بلا رؤية وطلب بيان ، وأمّا بعد التروّي وطلب الحال ، فلا يعلم الحكم منها .

وقد يتوهّم استفادة الحكم من التعليل بقوله سبحانه : ﴿أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾ .

و فيه أولاً : أنّه ليس كلّ نبأ وخبر ممّا يجري فيه العلّة ؛ لأنّها إنّما تكون في مقام يتضمّن إصابة قوم و الإغارة عليهم ، وهو لايكون إلاّ في نادر من الوقائع المماثلة لمورد نزول الآية الكريمة ، مع أنه مع عدم ظهور الحال لاتحصل الندامة .

وأما الثاني : فلما ذكر أيضاً ؛ ولأنّ من البديهيات أن الأمر بشيء وطلبه إنما يكون

مع إمكانه واحتمال حصوله[١] . ومنه يعلم أنّ الأمر بالتبيّن وطلب ظهور حقيقة الحال إنما يكون إذا أمكن الظهور واحتمل حصوله، وجوّزنا تحققه.

وأما فيما علمنا عدم إمكانه، فلايكون التبيّن مأموراً به، فإذا جاء فاسق بنبأ لم يكن طلب ظهور حقيقة الحال فيه، لايجب فيه التبيّن ضرورة. وأما أنه يجب القبول بدونه أو الرد كذلك، فلا دلالة للآية عليه أصلاً.

ولاشك أنّ هذه الأخبار التي في أيدينا اليوم مما لايمكن ظهور الحال لنا فيها، ولاسبيل لنا إلى طلب ظهوره فيها أصلاً، فلايجب التبيّن فيها، وتكون هذه الأخبار خارجة عن مورد الآية الكريمة.

ولايقال: إنّ الظهور العلمي وإن لم يكن ممكناً فيها، ولكن قد يمكن ظهور الحال ظناً بملاحظة حال الرواة، أو فتاوى الأصحاب، أو حال المعارضات.

قلنا: البيان والظهور حقيقتان في العلمي؛ لأنه البيان والوضوح، وأما الظني فليس بياناً ولا ظهوراً، وقيام الظن مقام العلم هنا عند تعذّره مما لادليل عليه ولاشاهد، والأصل يقتضي العدم.

١: في «ب» زيادة: وجوزنا تحققه.

عائدة (٤٨)
نفوذ إقرار العاقل على نفسه

أجمعت الخاصة والعامة على نفوذ إقرار كل عاقل على نفسه، بل هو ضروري جميع الأديان والملل، و دلّت عليه الأخبار المستفيضة الواردة في موارد خاصة جزئية متضمنة للأقارير، و صدور الحكم بمقتضاها [١].

و ورد في الحديث النبوي أيضاً أنه ﷺ قال: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» [٢].

وقد يستدل أيضاً بقوله: «قولوا الحق ولو على أنفسكم» [٣]، وبقوله سبحانه:

١: راجع الكافي ٣: ٥٢٨/٤ و ٥٣٨/٤، و ٦: ١٩٥/٥، والفقيه ٣: ٨٤/٣٠٢، ٣٠٣ و ١٤٠/٦١٤، والتهذيب ٧: ٧٤/٣١٧ و ٢٣٧/١٠٣٧، و ٨: ٢٣٥/٨٤٥ ـ ٨٤٧، والوسائل ١٦: ١٣٢ كتاب الإقرار، وج ١٥: ٢١٤ ابواب احكام الاولاد ب ١٠٢ ح ١، وج ١٦: ٣٩ ابواب العتق ب ٢٩ ح ١ و ٢.

٢: عوالي اللآلي ١: ٢٢٣، وج ٢: ٢٥٧، وج ٣: ٤٤٢؛ الوسائل ١٦: ١٣٣ كتاب الإقرار ب ٣ ح ٢، و فيه: وروى جماعة من علمائنا في كتب الاستدلال عن النبي ﷺ انه قال: إقرار... . وفي نفس الباب أورد حديثاً عن محمد بن علي بن الحسين في كتاب صفات الشيعة مسنداً عن ابي عبدالله عليه السلام قال: «المؤمن اصدق على نفسه من سبعين مؤمناً». وروى الكليني والشيخ عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال: «لاتقبل شهادة الفاسق إلاّ على نفسه»؛ انظر الكافي ٧: ٣٩٥/٥، والتهذيب ٦: ٢٤٢/ ٦٠٠، والوسائل ١٦: ١٣٥ كتاب الإقرار ب ٦ ح ١.

٣: الشهاب في الحكم ليحيى البحراني (ضمن كتاب البيان للشهيد) باب القاف، ص ٣٦، إتحاف السادة المتقين للزبيدي ٩: ٢٥، وفيه: «قل الحق ولو على نفسك».

﴿كونوا قوّامين بالقسط شهداء للّه ولو على أنفسكم﴾[1] .

ولكنّ في دلالة الأخيرين على إلزام كل أحد بمقتضى إقراره على نفسه نظراً، فبقيت الثلاثة الأولى، وهي كافية في المقام.

ولكن ظاهرٌ أنّ الأول ـ وهو الإجماع والضرورة ـ لايفيد في كل مقام وقع فيه الخلاف في أنّ مثل ذلك الإقرار هل هو مسموع أم لا؟

و كذا الثاني؛ لكون الأخبار واردة في موارد خاصة، كالإقرار بالولد والنسب، وكون النساء مصدَّقاتٍ في أنفسهن، و نحو ذلك؛ فلاتفيد في غيرها من مواضع الاختلاف.

فبقي مايؤسّس به الأصل، و يستخرج منه الفروع في المقامات المختلفة في الثالث، و هو النبوي، ولايضر ضعفه سنداً؛ لكونه متلقّى بالقبول، مشهوراً في كتب الخاصة والعامة، منجبراً متنه باستدلال الفقهاء كلاً به، فهو الحجة العامة.

و معنى الإقرار: الإثبات، يعني إثبات العقلاء شيئاً على أنفسهم جائز.

والمراد بالجواز: النفوذ، لاما لاحرج في فعله، أو المباح، إذ لايختص ذلك بالعقلاء ولابما كان على النفس، بل يجري فيما كان لها أيضاً؛ بل المعنى: أنّه يثبت على أنفسهم بإثباتهم.

ولايشترط أن يكون ذلك باللفظ، ولابالمدلول المطابقي، بل كلّ مايقال في العرف إنّه إقرار و إثبات.

و يختص نفوذه بما كان على النفس، فلاينفذ ما كان للنفس أو على الغير. ولاخفاء في شيء من ذلك ولاإشكال، و إنما الخفاء والإشكال في مواضع:

أحدها: فيما كان المقَرّ به أمراً واحداً لايمكن تحققه إلاّ بين اثنين، فأقرّ به أحدهما.

١ : النساء٤ : ١٣٥ .

وثانيها: فيما كان للمقَرِّ به لوازم، بعضها متعلّق بالمقرّ و بعضها بشخصٍ آخر.

وثالثها: فيما كان تحقّق المقَرُّ به و ثبوته متوقّفاً على تعلّق حكمٍ بشخص آخر.

فإنك ترى الفقهاء يحكمون في الأول بثبوت ذلك الشيء الواحد في حق المقِرّ دون الآخر، وبثبوت ما تعلّق بالمقرّ من اللوازم دون غيرها، و بثبوت المقَرّ به دون ما يتوقف عليه، كما في مسألة ادّعاء الشخص زوجية امرأة.

و كلّ ذلك من المشكلات، و نحن نبيّن وجه الإشكال في هذه المواضع وحلَّه.

والتحقيق في المقام في ثلاثة مقامات:

المقام الأول:

في بيان وجه الإشكال في هذه المواضع.

و يتبيّن ذلك ببيان أُمور:

الأول: أنّ الإثبات والإقرار على الضرر إما في حق الغير محضاً، كأن يقول: زيد سرق مال عمرو، أو في حق نفسه كذلك، كأن يقول: هذا ليس مالي، أو عليَّ درهم في سبيل الله، أو يكون في حقه و حق الغير معاً.

وحكم الأولين واضح.

و أما الثالث فعلى قسمين؛ لأنه إما أن يكون إقراراً مركباً من أمرين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، يقرّ بأحدهما لنفسه و بالآخر للآخر، فيقول: بعت أنا و شريكي تمام الدار.

أو يكون إقراراً بأمر واحد لايمكن تحققه إلاّ بين اثنين.

و بعبارة أُخرى: يكون اعترافاً بأمرين يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر، كأن يقرّ بمبايعة أو مصالحة أو مؤاجرة أو زوجية أو تطليق، أو يقرّ بأُخوّته لهند و أُختيّتها له، أو ببنوّته لعمرو و أُبوّته له، و نحو ذلك.

فما كان من الأول فالحكم فيه واضح، فينفذ في حق نفسه لا في حق الآخر.

و ما كان من الثاني، فيشكل الحكم بنفوذ الإقرار فيه، بل لا يمكن الحكم به لا في حق المقرّ ولا في حق الغير.

أما في حق الغير فظاهر.

و أما في حقه؛ فلعدم إمكان تحققه بدون الثبوت في حق الغير.

و بعبارة أُخرى: إما يحكم بنفوذه في حقهما، فيلزم نفوذ الإقرار في حق الغير و هو باطل شرعاً، أو بنفوذه في حقه خاصة دون حق الآخر، و هو باطل عقلاً؛ لاستلزامه انفكاك ما يمتنع انفكاكه عن الشيء.

مع أنه لو حكم بعدم النفوذ أيضاً لا يكون مخالفة فيه؛ لعموم النبوي، إذ الثابت منه نفوذ الإقرار في حق النفس، و هذا إقرار بشيء واحد في حق النفس والغير، فلا يشمله الخبر، بل ليس ذلك متبادراً من الإقرار على النفس.

و قد يقال في دفعه: إنّه لا يحكم أحد بثبوت هذا الشيء أصلاً لا في حقه ولا في حق الغير، فلا يقال: قد تحقق البيع أو الزوجية أو الأُخوّة، ولم يتحقق الشراء أو زوجية الزوجة أو الأُختية. ولكنّ لكل من هذه الأُمور آثاراً و لوازمَ و أحكاماً خاصة بكل من الاثنين، فيحكم بثبوت الآثار المختصة بالمقر خاصة. فهذا مراد من قال بالثبوت في حق المقِر دون الطرف الآخر، و هذا محل الإشكال كما يأتي.

الثاني: لابد و أن يشترط في نفوذ إقرار العاقل على نفسه عدم معارضته بإقرار عاقل آخر على نفسه، فلو عارضه لم يعمل بشيء منهما؛ لعدم إمكان نفوذ الإقرارين، للتعارض؛ ولا أحدهما، للزوم الترجيح بلا مرجح.

و ذلك كما إذا قال أحد: إنّي سرقت درهم زيد، والآخَرُ: إنّي سرقته، إذا لم يكن هناك إلاّ درهم واحد و سارق واحد.

و من هذا القبيل لو قال أحد: أنا زوج هذه المرأة، والآخرُ: أنا زوجها، لو سمعنا لوازم الإقرار من ثبوت المهر و نحوه؛ لعدم إمكان ثبوت مهرين له.

أو قال هذا: أنا أبو هذا الصغير، والآخر: أنا أبوه، بالنسبة إلى النفقة الواجبة على الأب.

و من هذا القبيل: لو أقر زيد باشتغال ذمته لعمرو بمبلغ، و أنكره عمرو، فإنّ إنكاره أيضاً اعتراف في حق نفسه، و يلزمه أن يسقط الإقراران، مع أنهم قالوا: إنه يثبت اشتغال ذمة زيد، ولكن ليس لعمرو مطالبته.

و هذا مشكل؛ لأنّ الأول كما يُثبت الاشتغال يثبت الثاني عدم الاشتغال، فترجيح الأول والاكتفاء في الثاني بعدم المطالبة لاوجه له.

والحاصل: أنّ الاشتغال بحق الغير أمر لايمكن تحققه إلاّ بعد تحقق الطرفين. وتحققه إنما هو إذا لم يصادفه إنكار الطرف الآخر، الذي هو أيضاً اعتراف في حق نفسه، و يلزمه الحكم بعدم ثبوت الاشتغال؛ لعدم الدليل عليه.

و أيضاً الاشتغال يستلزم وجوب الأداء، و هو يتوقف على جواز الأخذ والمطالبة، و إذا لم يجز ذلك، يلزم وجود الشيء بدون وجود مايتوقف عليه، وهو محال. و لذا لو قال أحد لزيد: أعط عَمْرواً درهماً، و قال لعمرو: لاتأخذه، يعدّ ذلك تناقضاً.

الثالث: الإقرار على النفس يكون تارة بالشيء نفسه، و حكمه واضح.

و أُخرى يكون بما يتضمنه، و هو على قسمين: لأنّ المقَرَّ به الضمني إما يكون مما يمكن تحققه في الخارج بدون الجزء الآخَر أو ما يقوم مقامه، و له قوام بدونه؛ أو ليس كذلك.

فالأول نحو: لفلان على مورّثي [1] دينار، والثاني نحو: عليَّ لفلان فرس، فعلم من الخارج أو باعتراف المقَرِّ له أنّه ليس عليه خصوص الحيوان الصاهل.

فعلى الأول يحكم بنفوذه في مدلوله التضمّني، الذي هو قدر حصّته؛ لأنه يصدق أنه أقرّ به.

[1]: في «ج»: موروثي.

و على الثاني يلغو الإقرار، ولايثبت في مطلق الحيوان.

و ثالثة بما يستلزمه، و هو أيضاً على قسمين: لأنّ لزوم المدلول الالتزامي إما يكون في مجرّد المدلولية من غير تلازم بين الأمرين واقعاً، فيمكن تحقق اللازم بدون الملزوم، أو يكون لأجل التلازم بين المدلولين.

فالأول كقوله: رددت عليك الدراهم، في جواب من ادّعى عليه دراهم، فإنه يستلزم الإقرار بالأخذ قطعاً، ولكن ليس الأخذ من لوازم الردّ. فإن كان من الأول يثبت الإقرار باللازم؛ لأنه ليس تابعاً للمدلول المطابقي.

و إن كان من الثاني، فالإقرار إنما يكون بملزومه، ويجب أن يكون ثبوت الإقرار باللازم حينئذ تابعاً لثبوته في الملزوم، فإن ثبت ثبت، و إلاّ فلا؛ لأن ثبوته إنما كان لثبوت ملزومه الذي لايمكن انفكاكه عن اللازم، فإذا انتفى الملزوم انتفى اللازم.

مثاله: هذا عبدي، فإنّ الإقرار بعبديّته له يستلزم الإقرار بوجوب نفقته عليه، فإذا أثبت شخص آخر أنه عبد له لاللأول، كيف يحكم بوجوب الإنفاق عليه؟ وكذا لو أنكر العبد عبديته له.

و من ذلك القبيل: ما لوادعى شخص زوجية امرأة، فإنها تستلزم المهر و وجوب الإنفاق، و حرمة أُمّها و بنتها و أُختها، و تحريم الخامسة عليه، و هكذا. فإن حكمنا بثبوت الزوجية ببيّنة أو اعتراف المرأة، يحكم بثبوت اللوازم قطعاً، و إلاّ فيشكل الحكم بشيء منها؛ لأنّ ثبوتها إنما كان لأجل ثبوت ملزومها، و إذا لم يثبت الملزوم فلاوجه لثبوت اللازم.

مع أنه قد وقع التصريح في كلام كثير من فقهائنا ـ قدّس الله أسرارهم الزكيّة ـ بثبوت الإقرار في هذه اللوازم؛ لأنه إقرار في حق نفسه [1].

١: اُنظر شرائع الاسلام ٢: ٢٧٤، و مسالك الأفهام ١: ٤٤٥، والروضة البهية ٥: ١٢٣، و كشف اللثام ١: ٣٠ كتاب النكاح.

و وجه الإشكال: أنّهم إن أرادوا أنه أقرّ على نفسه بهذه اللوازم من حيث هي، بمعنى أنه تعلّق إقراره بها أصالة، و لذلك تثبت في حقه، يعني: أنّ الإقرار تعلّق بها بنفسها، و تثبت بواسطة الإقرار بها، فهو ممنوع. كيف؟ ويمكن أن يكون المقرّ غير متصوِّر لهذه اللوازم أصلاً، أو تصوَّرها و لم يتعلّق قصده بإقرارها و ثبوتها.

و إن أرادوا أنه أقرّ بما يستلزمها، ولأجل ثبوت الملزوم يثبت اللوازم، فهو فرع ثبوت الملزوم. و قدعرفت الإشكال فيه في الأمر الأول.

و توهّم ثبوت الملزوم في حقّه دون حق الطرف الآخر باطل بديهة، إذ يمتنع الزوج بلازوجة، بأن يكون هذا زوجاً لها و لم تكن هي زوجته.

مع أن هاهنا كلاماً آخر، هو أنّا لو سلّمنا ثبوت الزوجية في حقه، فلانسلِّم كونها ملزومة لهذه اللوازم، بل المسلَّم كون وجوب الإنفاق أو المهر لازماً لزوجية زوج ثبتت زوجيته بزوجة[1] لامطلقاً.

بل لايثبت الإقرار باللازم ولوكان لازماً بيّناً بالمعنى الأخصّ، إذ غايته التصور، و هو غير مستلزم للإقرار، و لوكان ذلك إقراراً باللوازم، يلزم تسلّط مطالبة وارث الزوجة بالمهر؛ لأنهم لم ينكروا الزوجية أصلاً.

والحاصل: أنهم إن أرادوا ثبوت اللازم لأجل الإقرار به، فلم يقر به أصلاً، وإن أرادوا ثبوته لأجل ثبوت ملزومه، فأنت لاتسلِّم ثبوته.

الرابع: معنى الإقرار على النفس: هو ما كان ضرراً عليها، كما هو مقتضى لفظة (على)، فلايقبل الإقرار النافع إجماعاً.

ولو أقرّ بشيء له جهتان: ضارة و نافعة، فإن كانت الجهتان منفكّتين عن الأخرى، فيقوم كلّ بنفسه و لم يكن فرعاً لثبوت الآخر، وأقر بكل منهما على حدة، ينفذ الإقرار على الضرر دون النفع.

نحو: له عليّ ألف بإزاء قيمة الفرس الذي باعه منّي، في جواب من ادّعى

١: في «هـ»: لازماً لزوجية زوج ثبتت زوجية زوجته، وفي «ب»: لازماً لزوجة ثبتت زوجية زوجه.

الألف عليه مطلقاً، فيقبل اشتغال ذمته بالألف ولايحكم له بالفرس؛ لأنّ أول كلامه إقرار بالألف عليه و آخره إدعاء له، فيقبل الأول دون الثاني.

و إن لم يقر بكل منهما على حدة، بل أقر بأمر واحد يستلزمهما، أو بالنافع المستلزم للضار، يلزم أن لايثبت شيء منهما؛ لما عرفت.

و إذ عرفت هذه الأمور الاربعة، تعلم وجه الإشكال فيما حكم به الفقهاء في موارد عديدة: من ثبوت بعض الأمور التي لايمكن تحققها إلاّ بين اثنين في حق واحد دون الآخر، و من ثبوت بعض اللوازم بشيء دون بعض، و من حكمهم بالاشتغال و وجوب الأداء على شخص و عدم جواز المطالبة لشخص آخر.

المقام الثانى:

في بيان حلّه.

و هو بعد بيان مقدمتين:

إحداهما: أنّ كل أحد مكلّف بمقتضى علمه، و أنه لاتكليف فوق العلم، بل جميع التكاليف متعلّقة بالمعلومات دون نفس الأمر، مع قطع النظر عن العلم. فكل من علم حرمة شيء عليه و اعتقدها يحرم عليه، و من اعتقد وجوبه عليه يجب عليه، كما بيّن في موضعه.

بل كذلك جميع الأحكام، فالحكم بتحريم أُمّ الزوجة متعلّق بمن علم زوجيتها، لا الزوجة الواقعية.

و لذا يحرم على من اعتقد زوجية امرأة له، نكاحُ أُختها، ولوكان في الواقع بينهما رضاع واقعاً و لم يعلماه، ولايحرم نكاح أُخت من كانت زوجة له واقعاً و لم يعلماه، كالصغيرين اللذين زوّجهما أبواهما، و لم يذكره الأبوان حتى ماتا.

وثانيتهما: أنه كما رتّب الشارع آثاراً و أحكاماً على أُمور و قرّر لها لوازم، يمكن أن يرتّب على نفس الإقرار بشيء آثاراً و لوازم، و إن لم يثبت المقَرّ به أيضاً، و يكون هذا الأثر أثر الإقرار و لازمه، لاالمقَرّ به، كما إذا قال: من أقرّ بزوجية

زوجة يجب عليه كذا و كذا، و يكون اللازم حينئذ لازم الإقرار، ولايلتفت إلى ثبوت المقَرِّبه و عدمه أصلاً.

إذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول: إنّ كلّ ما مر في بيان وجه الإشكال في المواضع الثلاثة صحيح لاغبار عليه، ولكن لازمه عدم ثبوت ما حكموا بثبوته بالإقرار من الجهات التي استشكل فيها، ولاينافي ذلك ثبوته من جهة أُخرى.

والتوضيح: أنه يلزم الإشكال لوقلنا: إنّ الزوجية الواقعية تثبت في حق الزوج دون الزوجة، والأبوّة الواقعية تثبت دون البنوّة. أو قلنا: إنّ تحريم أُخت من ادّعى زوجيتها يثبت لأجل ثبوت الزوجية.

و ليس الأمر كذلك، بل كل مايحكم بثبوته من أمثال هذه المواضع، فإما لدلالة دليل شرعي على أنّ الإقرار مستلزم لذلك الحكم، فيكون المحكوم بثبوته من لوازم نفس الإقرار بشيء، ولولم يثبت ذلك الشيء في الطرف الآخر أو في الواقع، كما دلّت الأخبار على ثبوت التوارث بالإقرار بالنسب [1]، و وجوب الحدّ بالإقرار بالزنا [2].

أو لأنّ الإقرار بالشيء كاشف عن علم المقِرّ بذلك الشيء و اعتقاده تحقّقَه، فيحكم بوجود الطرفين بحسب علمه لابحسب الواقع، فيحكم أنّ المقر زوج باعتقاده والمرأة زوجته أيضاً باعتقاده، ولكن كما أنّ للزوجية الواقعية أحكاماً و لوازم تترتب عليها في حق الطرفين، فكذلك للزوجية المعلومة أيضاً أحكاماً

١: راجع التهذيب ٦: ١٩٨/ ٤٤٢، و ٩: ١٦٣/ ٦٦٩ و ٦٧٠ و ٣٣٩/ ١٢١٩ و ٣٤٦/ ١٢٤٤، والكافي ٧: ١٦٠/ ٣ و ٧ باب ميراث ابن الملاعنة، والفقيه ٣: ١١٧/ ٥٠٠، و ٤: ١٧١/ ٥٩٧، ٥٩٨، والوسائل ١٣: ٤٠١ احكام الوصايا ب ٢٦ ح ٣ و ٥ و ٦ و ٧، و ١٧: ٥٥٨ أبواب ميراث ولدالملاعنة ب ٢ و ٥٦٤ ب ٦.

٢: راجع الكافي ٧: ١٨٥/ ١ و ١٨٨/ ٣ و ٢١٩/ ١، والتهذيب ١٠: ٧/ ٢٠ و ٩/ ٢٣ و ٤٤/ ١٥٧ و ٤٥/ ١٦٠، و ١٦١ و ١٢٢/ ١٠٨ و ١٢٣/ ١٠٩ و ١٢٦/ ١٢٠، والفقيه ٤: ٢٠ـ ٢٢ ح ٥٠ـ ٥٢، والوسائل ١٨: ٣١٨ ابواب مقدمات الحدود ب ١١ و ١٢، و ٣٤٣ ب ٣٢، و ٣٧٧ ابواب حدّالزنا ب ١٦ ح ١ و ٢ و ٥.

بالنسبة إلى العالم فقط، حيث إنه مكلّف بحسب علمه، ولاتكليف على غيره لأجل اعتقاده، فإذا اعترف بالزوجية فقال: إني عالم بها، والعلم بها يستلزم العلم بحرمة أُمّها مثلاً، فتكون محرّمة عليه؛ لأجل أنه مكلّف بمقتضى علمه.

أو نقول: إنّ قول الشارع: حرّمت عليكم أمهات أزواجكم[1]، معناه حرّمت أُمهات مَن علمتم أنها أزواجكم؛ لتقييد التكاليف بالعلم، و هذه معلومة الزوجية للمقرّ، فتحرم عليه أُمّها.

والحاصل: أنها أحكام و آثار مترتبة على علم المقر و اعتقاده الكاشف عنه إقراره و اعترافه، والمراد بمثل الزوجية الثابتة بالإقرار: الزوجية العلمية. و يمكن أن يكون أحد زوجاً لامرأة و هي زوجته باعتقاد شخص كالمقر، و انتفى الأمران باعتقاد آخَرَ كالزوجة، فيترتب الأحكام في حق الأول لالأجل الثبوت الواقعي؛ بل للثبوت العلمي، لا في حق الثاني؛ لانتفاء الثبوتين معاً.

نعم يكون الإشكال في الموضع الثالث ـ و هو فيما يتوقف تحقق المقَرِّ به على أمر حكموا بانتفائه ـ باقياً.

والتحقيق: عدم ثبوت المقَرّ به، فلوقال: عليَّ ألف لزيد، و قال زيد: ليس عليه شيء لي، نقول: لايثبت الألف على المقر.

ولوقال: اشتريته من زيد بكذا درهم، و قال زيد: مابعته، لايجب عليه إعطاء الثمن؛ و ذلك لأجل أنّ كلاً منهما أقرّ على نفسه بإقرار، و كما أنّ لازم الأول وجوب الأداء، كذلك لازم الثاني حرمة الأخذ والمطالبة، ولايمكن الأداء بدون الأخذ، فالحكم بمقتضى أحا هما دون الآخر ترجيح بلامرجّح، والحكم بمقتضاهما محال، و لذلك يُعدّ قول القائل لعمرو: أعط زيداً درهماً، و لزيد: لاتأخذ الدرهم، تكليفاً بالمحال.

فالحق عدم ثبوت شيء بمثل ذلك الإقرار، و يلزم منه عدم تسلّط وارث المقر

١ : ماخوذ من قوله تعالى: ﴿حرّمت عليكم أُمّهاتكم وبناتكم ... وأُمّهات نسائكم ...﴾ النساء ٤ : ٢٢.

له على المطالبةايضاً؛ لأنه لـم يثبت شيء يإقرار الأول.

نعم لو ادّعـى الورثة كذب مورّثهم فـي إقراره بأنه ليس علـى فلان شيء له، أو خطأه، تكون هذه دعوى على حدة و تحتاج إلى مرافعة جـديدة، ولاينفعْ إقرار الطرف الأول أولاً حينئذ، بل يُسأل عنه و يحكم بمقتضى الترافع الجديد [١] بينهما، و أيضاً يلـزمه الحكم بثبوت المـقَر به ما لـم تعلـم معارضة [٢] المقَر له بالإنـكار؛ لعدم وجود المعارض.

١ : في «ج، هـ»: الواقع الجديد.

٢ : في النسخ: مالم يعلم تعارض.

عائدة (٤٩)
في بيان إمكان الاحتياط
في العبادات و عدمه

قد اشتهر في السنة الطلبة : عدم إمكان الاحتياط في العبادات التي شُكّ في توقيفها لتعارض الأدلة أو اختلاف العلماء أو نحوه ؛ مستنداً إلى أنه بعد التعارض أو التشكيك لاتكون موقّفة ، و كلّ ماكان كذلك يكون بدعة و حراماً ، إما مطلقاً كما قالت طائفة [1] ، أو إذا أدخله في الدين و قصد به العبادة كما قالت به أُخرى [2] ، أو إذا أظهر للناس التعبد به كما هو التحقيق ، ففعلها محتمل للحرمة أيضاً ، فلايتأتّى فيها الاحتياط .

مثالها : كصلاة الجمعة عند النافين لمطلق وجوبها ، أي العيني والتخييري ، فإنه على هذا القول لايجوز فعلها بدلاً عن الظهر بديهة .

والظاهر منهم عدم جوازها بدون ذلك أيضاً ، بأن تصلّى هي والظهر معاً احتياطاً ، إذ عدم جوازها بدلاً ليس إلاّ لعدم ثبوت توقيفها و تشريعها بدون الشرط الذي هو وجود الإمام المعصوم أو نائبه الخاص ، فإنّ الجمعة الموقّفة هي التي

١ : أُنظر روض الجنان : ٤٢٦ ، جامع المقاصد ٢ : ٤٢٥ ، شرح الكافي لملاّصالح ٢ : ٣١٥ .
٢ : أُنظر الروضة البهية ١ : ٢٤٠ ، رياض المسائل ١ : ١٥١ ، بحارالأنوار ٢ : ٢٤٢ .

تكون بدلاً عن الظهر، فتنتفي بانتفاء البدلية قطعاً. والعبادة إذا لم تكن موقّفة مشروعة كانت محرّمة؛ لكونها تشريعاً و إدخالاً في الدين ما ليس منه.

أقول: من الأُمور الضرورية الثابتة بالأخبار المتواترة المعتضدة بالإجماع والاعتبار: مشروعية الاحتياط و ثبوته ندباً من الشارع، و تعلّق التوقيف به، و يلزمه كون كلّ ما كان من أفراد الاحتياط مشروعاً ندباً موقّفاً، ولاشك أنّ الإتيان بالجمعة مع الظهر من أفراد الاحتياط؛ لكونها مبرئة للذمّة قطعاً، و ليس الاحتياط إلاّ ذلك، فثبت مشروعيتها ندباً من الاحتياط، فيكون الإتيان بها بهذا القصد جائزاً مستحباً.

فإن قيل: فعلها أيضاً يحتمل التشريع فيكون حراماً، فلايكون موافقاً للاحتياط.

قلنا: التشريع فعل شيء لم يثبت من الشرع، و فعلها مع الظهر بهذا القصد ثابت بأدلة الاحتياط، فلايكون تشريعاً، كما في سائر موارد الاحتياط، فإنها أيضاً غير ثابتة من الشرع بخصوصها و إلاّ لم يكن احتياطاً، و ثبوتها و استحبابها إنما هو بمجرد أدلة الاحتياط.

والتوضيح: أنّ العبادة التي لم تثبت بخصوصها لايمكن أن تُفعَل بقصد أنها عبادة ثابتة بخصوصها؛ لأنّ القصد ليس أمراً اختيارياً، فما لم تثبت لايمكن ذلك القصد.

فإذا فُعلت، فإما يؤتى بصورتها لابقصد عبادة ولابأن يُظهر للناس أنها عبادة ثابتة بخصوصها، كالحمية في يوم الفطر بقصد الإمساك، ولاحرمة فيه قطعاً و إجماعاً؛ للأصل و عدم الدليل.

أو يؤتى بها لابقصد أنها عبادة ثابتة بخصوصها، ولكن يظهر للناس أنها عبادة ثابتة بخصوصها، و هذا هو التشريع المحرّم.

أو يؤتى بها لاحتمال أن تكون موقّفة واجبة فيما يتأتّى فيه ذلك الاحتمال، كما في مسألة صلاة الجمعة، فيقصد بها الخروج عن احتمال ترك الواجب،

ولايظهر للناس إلاّ أنّ فعله لذلك. و هذا مما ليس دليل على حرمته أصلاً بل لايحتملها، بل مقتضى أدلة الاحتياط، و قوله: «لكل امرئ ما نوى»[1] حسنه و استحبابه، و ترتب الثواب عليه.

و على هذا فيكون فعل الجمعة بهذا القصد مستحباً، و يكون مع الجماعة، إذ لاجمعة بدونها، و هكذا في جميع الموارد التي من ذلك القبيل.

نعم يشترط أن لايكون ذلك الفعل مما يعارض دليل وجوبه دليل حرمته بخصوصه أيضاً. و أما لو عارض احتمال وجوبه احتمال حرمته بخصوصه، فلايجري فيه ذلك.

والحاصل: أنّ الاحتياط في مثل ذلك الفعل إنما يكون لو كان احتمال حرمته لأجل عدم التوقيف، فيُرَدُّ ذلك بحصول التوقيف بأدلة الاحتياط، ولامعارض لها أصلاً، وبه تنتفي دلالة عدم التوقيف على الحرمة، فيكون مستحباً من باب الاحتياط.

بخلاف ما لو عارض دليل وجوبه دليل حرمته بخصوصه أيضاً، فإنّ أدلة الاحتياط حينئذ بالنسبة إلى دليلي الوجوب والحرمة على السواء، ولاتردّ أدلته دليل الحرمة، فيكون احتمالا الوجوبِ والحرمة متساويين، فلايجري فيه الاحتياط، و ذلك كما إذا شكّ في وجوبِ قتل شخص أو ضربه قصاصاً، و نحو ذلك.

١: التهذيب ١: ٨٣/٢١٨ و ٤: ١٨٦/٥١٨، أمالي الشيخ الطوسي ٢: ٢٣١، مصباح الشريعة: ٥٣، الوسائل ١: ٣٤ أبواب مقدّمة العبادات ب ٥ ح ٧، صحيح البخاري ١: ٢، سنن ابن ماجة ٢: ١٤١٣/٤٢٢٧، سنن أبي داود ٢: ٦٥١ ح ٢٢٠١ ب ١١.

عائدة (٥٠)
في أنه لايعتبر تعلّق المضاف بجميع المضاف إليه تحقيقاً

مما لاريب فيه أنه لايعتبر في نحو: أجير يوم، و نزح يوم، و سائمة حول، و مسافرة شهر، و ضرب عمرو، و تقبيل زيد، و رؤية بكر، و دخول بغداد، و نحو ذلك، تعلّقُ المضاف بجميع المضاف إليه تحقيقاً، بل يكفي التقريب، بل يتحقق الضرب والتقبيل والدخول و نحوها بجزء يسير منه [١]. و يوجّه ذلك بالصدق العرفي لونقصت دقيقة أو دقائق من اليوم، أو اليوم من الحول، أو الساعة من الشهر. و كذا بوقوع الضرب أو التقبيل أو الرؤية علي جزء.

و كثيراً ما يستشكل بأنّ الصدق العرفي لايفيد لحمل كلام الشارع عليه؛ لأصالة تأخّر الحادث، فإنّ مقتضى اللغة انطباق المضاف على جميع المضاف إليه؛ لأنّ المضاف إليه حقيقةٌ لغةً في المجموع، فيجب انطباق العمل على جميع اليوم، والضرب على جميع الشخص، حتى يتحقق المعنى الحقيقي اللغوي.

نعم يصح ذلك على القول بتقديم العرفيّة على اللغويّة مطلقاً، و ليس

١: يعبّر عن ذلك في الكتب بتخصيص العموم بالعرف او بالعادة، ويرتب عليه: انه لو استاجر اجيراً يعمل له يوماً مثلاً، حمل على ماجرت عليه العادة، وخرج منه زمن الاكل والشرب ونحوهما. اُنظر تمهيد القواعد، قاعدة: ٢٩و٧٦.

كذلك، كما صرّح به صاحب المدارك (أيضاً في حاشية على المدارك، كتبها)[1] في مسألة زكاة السُلْت والعَلْس.

و قد يُذبّ عنه: بأنّ الوضع التركيبي غيرالوضع الإفرادي، فإنّ مقتضى الوضع الإفرادي و إن كان ما ذكر، إلاّ أنّ هذا مقتضى الوضع التركيبي، و لم يعلم في اللغة لمثل هذه التراكيب معنى غير المعنى العرفي، فالعمل فيها على أصالة عدم النقل لاتأخّر الحادث.

و قد يورد عليه: أنّ هذا إنما يصح فيما لم يُعلم للتركيب في اللغة معنىً غيرذلك المعنى، و معنى التركيب الإضافي مثلاً في اللغة معلوم، و هو نسبة المضاف الحقيقي إلى المضاف إليه الحقيقي، كما في: غلام زيد، و دار عمرو، فإنّ معناهما: الغلام الحقيقي لزيد الحقيقي، والدار الحقيقية لعمرو الحقيقي؛ و لم توضع الهيئة التركيبية إلاّ لمجرد النسبة، فكلّ ما يزيد عن ذلك أو ينقص فهو تغيير في المعنى الحقيقي للتركيب، فيعمل فيه بأصالة تأخّر الحادث.

و دفع ذلك: أنه قدثبت في الأُصول أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني العرفية، سواء في ذلك الوضعُ اللغوي أو الشرعي أو العرفي؛ فإنّ الماء لغةً موضوع لما هو الجسم المعهود عرفاً، فيصدق على حوض من الماء الخالص، و على حوض صُبّ فيه قطرات دم أو نحوها أو مزج بيسير تراب؛ لكون الكل حقيقة واحدة عرفاً و هو المعنى المعهود، وإن اختلف في الحقيقة العقلية. و ماء الورد بهذا المعنى المعهود عرفاً، أي ما كان المعنى المعهود في العرف، و هكذا.

و على هذا فنقول: إنّ هذه القاعدة جارية في وضع الجزء الصوري للتراكيب أيضاً، فكما أنّ لفظ النزح موضوع لعمل مخصوص معلوم في العرف، واليوم لمدّة مخصوصة معلومة في العرف، كذلك هيئة تركيبهما بالإضافة ـ التي هي الجزء الصوري للمركب، و موضوعة لربط خاص بينهما، هو في التركيب

١: ما بين القوسين لم يرد في «ج».

الإضافي: نسبة المضاف إلى المضاف إليه ـ موضوعة لما هو هذه النسبة الخاصة عرفاً، أي النسبة العرفية لاغير، فكلّ ما يُعدّ في العرف هذه النسبة فهو المراد بالإضافة، من غير تغيير في حقيقة المضاف والمضاف إليه، فإنّ الموضوع له الهيئة الإضافية: النسبة العرفية الحاصلة بين هاتين الحقيقتين، فلاتغيير في حقيقة المضاف ولاحقيقة المضاف إليه، بل هذا التقريب مقتضى معنى النسبة.

فإنّ التقبيل الحقيقي لزيد الحقيقي يحصل بتعلّقه بجزء منه عرفاً، لابمعنى أنّ زيداً الواقع في هذا التركيب يراد منه جزؤه عرفاً، بل بمعنى أنّ النسبة العرفيّة التي هي معنى الجزء الصوري تحصل بذلك. ولم يعلم للجزء الصوري معنىً غير ذلك لغة، فلايجري فيها أصالة تأخّر الحادث أصلاً؛ إذ لم يعلم للهيئة معنىً آخرُ سوى المصداق العرفي.

ولايختص ذلك بالتركيب الإضافي، بل كذلك الإسنادي والتوصيفي، نحو: زيد مضروب، و هذا الثور أسود إذا كان فيه نقطة بيضاء، والقصيدة العجمية، إذا كانت فيها ألفاظ عربية.

و هذا تحقيق دقيق يندفع به الإشكال في أكثر التراكيب، و يخرج الفقيه عن حيص و بيص، لم يسبقني إليه أحد، والحمدلله.

عائدة (٥١)
في بيان أنّ الألفاظ
في مقام التكاليف تقيّد بالعلم

قد تحقق في موضعه أنّ الألفاظ و إن كانت موضوعة للمعاني النفس الأمرية إلاّ أنها في مقام التكاليف والأحكام مقيّدة بالعلم.

و لا إشكال في ذلك إذا كان التكليف أو الحكم مما يتعلّق بشخص واحد، فإنّ المناط حينئذ يكون علمه، كما في: صلّ في الثوب الطاهر، و لا تُصلِّ في النجس، و نحوها.

و قد يكون هناك أمر واحد، و يتعلّق به حكم له تعلّق بأشخاص عديدة و يدور بينهم، فاستُشكل حينئذ فيمن يكون علمه المناط و يقيّد اللفظ بعلمه، كعدالة الشاهدين في الطلاق، فهل المعتبر العدالة عند الزوج، أو الزوجة، أو هما، أو الوكيل إذا وكّل الزوج غيره في الطلاق، أو الثلاثة، أو الحاكم؟ و قد يريد أحد تزويج المطلّقة، فهل يعتبر علم مَن يريد التزويج أيضاً أم لا؟

و من هذا الباب العدالة المعتبرة في الوصي، على قول مشهور قويّ، فقد يدور الأمر بين الموصي والصغار الذين وصّي عليهم بعد كبرهم، و سائر الورثة في بعض الأحيان، و كذا مَن عنده مال من الموصي و يطالب به الوصي.

و من ذلك القبيل ما إذا تزوّج رجل بامرأة مدّعية للخلوّ عن المانع، و تزوّج

بها شخص، و علم ابنه مثلاً بأنّ لها زوجاً آخر، و لم يكن الابن مقبول الشهادة، إلى غير ذلك.

والتحقيق: أنّ مقتضى وضع الألفاظ للمعاني الواقعية كون الحكم منوطاً بالواقع، و لمّا كان التكليف والحكم بمقتضى الواقع من غير اعتبار العلم تكليفاً بما لايطاق، قُيّد بالعلم، و مقتضاه كون كل أحد محكوماً له و عليه بمقتضى علمه.

فلوكان الأمر مما ليس له تعلّق بغير واحد، يكون المعتبر علمه، و إذا كان له تعلّق بمتعدد، يعتبر علم كل أحد منهم في الحكم الذي يتعلق به دون ما يتعلق بالآخر، فيتعلق الحكم بكلٍ بمقتضى علمه؛ لأنّ الحكم منوط بالواقع، والواقع بالنسبة إلى كل شخص هو معلومه، لأنه يعلمه واقعاً، أي إنه الواقع، فيجب عليه الحكم بمقتضاه.

والحاصل: أنّه إذا كان أمر واحد له أحكام كثيرة متعلقةبأشخاص عديدة، يعتبر علم كل أحد بذلك الأمر في الحكم المتعلق به خاصة دون حكم الآخر؛ إذ الحكم متعلّق به بنفس الأمر بحسب العلم، ولكلٍ حكم، و نفس الأمر عنده هو معلومه، فحكمه تابع له، بخلاف حكم الآخر.

فعدالة شهود الطلاق أمر له أحكام بالنسبة إلى أشخاص: كالزوج، والزوجة، و مريد الزواج، والورثة لومات الزوج المطلّق، والوكيل لو وكّل في الطلاق، والحاكم لووقع الترافع إليه، والزوجة الخامسة لو أراد المطلّق تزوّجها بعد تطليق إحدى الأربع، إلى غير ذلك.

فنقول: إنه لوكانت الشهود عدولاً عند الزوج، تَبِينُ عنه الزوجة، ولايرث منها لوماتت، ولاتجب نفقتها عليه.

ولوعلمت الزوجة بفسق الشهود، لايجوز لها الزواج بزوج آخر، و لها مطالبته بالإرث لومات الزوج.

و لو علم شخص آخر بفسق الشهود، لايجوز له تزوّج هذه الزوجة.

ولوكانت الشهود عدولاً باعتقاد الوكيل يكون الطلاق صحيحاً عنده؛ و

لوعلم الزوج فسقهم لاتَبين الزوجة عنه.

ولوتزوّج رجل امرأة مدعية للخلوّ عن المانع، و علم أبوه بوجود المانع لها، لايجوز للأب النظر إليها ولاتكون مَحرَماً له؛ لأن قوله سبحانه: ﴿وحلائل أبنائكم﴾[1] لايصدق عليها عند الأب و إن صدق عند الابن.

ولو آل الأمر إلى الترافع عند الحاكم، يجب عليه الحكم بمقتضى علمه، و حكمه يجري على الجميع بعد الترافع، و علمه يقوم حينئذ مقام علم الجميع؛ لأنه مقتضى نفوذ حكمه، كما هوالمجمع عليه.

و لو لم يترافع إليه، ليس له مزاحمة واحد منهم، إلاّ فيما كان من الأُمور الحسبية الواجبة عليه من باب النهي عن المنكر أو الإرشاد، فيزاحم مع اجتماع الشروط، هذا مقتضى القاعدة.

ولوثبت في موضع بدليل خارجي أنّ المعتبر في ذلك الأمر علمُ شخص معيّن، فيجب إناطة حكم الجميع بعلم ذلك الشخص فقط، كما إذا قال الشارع: الطلاق ما كان بحضور عدلين عند الزوج مثلاً.

و ذلك كما في لباس المصلّي المشروط إباحته أو عدم غصبيته أو عدم نجاسته، فإنّا نعلم قطعاً أنّ المناط علم المصلّي خاصة في الإباحة و عدم الغصبية و عدم النجاسة، من غير اعتبار علم شخص آخر. فتصح صلاة الأجير مع الثوب الذي يعلم إباحته، و إن علم المستأجر غصبيته؛ و يصح اقتداء مَن يعلم غصبية ثوب الإمام و هو لايعلم، إذ الثابت ليس إلاّ مانعيّة علم المصلّي بالغصب أو النجاسة عن الصلاة فيه، فإذا لم يعلم يرتفع ما علم ما نعيّته.

نعم لوكان هناك قول من الشارع: إنه لاصلاةمع الثوب الغصبي، و لم يعلم من الخارج أنّ المراد الثوب المعلوم غصبيته للمصلّي. لكنّا نقول بعدم جواز اقتداء مَن يعلم غصبيته مطلقاً، و هذه فائدة جليلة، والله يعلم.

١: النساء ٤: ٢٣.

عائدة (٥٢)
في بيان أصالة عدم جواز جعل الثمن ما في الذمة

قد ذكرنا في العوائد المتقدّمة في أوائل الكتاب: أصالة عدم صحة ملك المعدوم، وأصالة عدم الملكية، إلّا ما خرج منهما بدليل[١].

و يثبت منهما: أصالة عدم جواز جعل الثمن ما في الذمة؛ لأنّ الثمن يصير بالبيع ملكاً للبائع، لأنّ البيع نقل ملك بعوض ملك آخر، فلابد أن يكون مما ثبت جواز تملّكه شرعاً، ولم يثبت في ما في الذمة على سبيل الكليّة بنحو يشمل جميع أفراده و شقوقه و صوره، فاللازم فيه الاقتصار على موضع الثبوت.

و تتفرع عليه: أصالة عدم صحة البيع بالثمن الذمّي المجهول و لو لم يكن فيه غرر؛ إذ لادليل على صحة جعل مثل ذلك ثمناً.

و منه: ما لو دخله الجهل في قيده أو وصفه أو زمان أدائه و لو بقدر قليل.

واحتفظ بذلك الأصل، و أجْرِه في موارد مدّة النسيئة[٢]، و شرط الخيار، و نحوهما، فإنّ الفقيه ربما ينظر في كلمات الفقهاء في تلك المباحث، و يرى

١: راجع عائدة (١١) في بيان الملكية والمملوكية وما يرادفهما

٢: تقرأ في «ب، ج»: هذه النسبة.

تصانيفهم في اختلاف مدّة النسيئة [١]، والخيار، والشرط و نحوها، واستدلالهم لها بالغرر والجهل، و يرى عدم لزوم الغرر في جميع الموارد، ولايعلم وجه ضرر أمثال تلك الجهالات.

١ : تقرأ في «ب، ج»: هذه النسبة.

عائدة (٥٣)
في بيان معنى السفيه والمجنون

اعلم أنه قد تعلّقت أحكام كثيرة [1] في الكتاب والسنّة و كلمات علماء الأمة بالمجنون والسفيه، كنفي الحرج، والحجر، و ثبوت الولاية، و انتفاء التكاليف، و عدم قبول الأقارير، و نحو ذلك. والناظر في كتب القوم يرى عدم انضباط مصاديق العنوانين، كما سيظهر لك في الجملة.

و تحقيق الحال فيهما من الأمور المهمة، فنقول و بالله التوفيق:

المجنون: من ابتلي بمرض الجنون.

والسفيه: من كانت به السفاهة.

ثم الجنون ـ على ما يظهر من كتب الأطباء وكلماتهم ـ ليس عَلَماً لمرض شخصي معيّن، بل هو اسم لجميع الأمراض الدماغية الباعثة لاختلال العقل و فساده، و يعبّرون عنها بفساد العقل.

والمرادبفساد العقل: أعم من أن يكون الفساد في نفس القوة العاقلة، أو في قواها الخادمة لها، كالمفكّرة والمخيّلة و غيرهما[2].

و لها أنواع مختلفة، و آثار متشتتة متفاوتة، و من هنا قيل: الجنون فنون.

١ : في «ج»، «ح» زيادة : إثباتاً ونفياً.

٢ : اي: الأمراض الدماغية.

و بما ذكرنا من كون الجنون هو فساد العقل صُرِّح في كتب الفقهاء أيضاً.

قال في المسالك: و هو - أي الجنون- يتناول بإطلاقه لجميع أقسامه، فإنّ الجنون فنون، والجامع بينها فساد العقل كيف اتّفق[١].

و قال في الروضة البهيّة: الجنون فنون، والجامع لها فساد العقل على أيّ وجه يكون[٢].

و قال العلاّمة في التحرير: الجنون: هو فساد العقل[٣].

و قال بعض مشايخنا في شرحه على النافع: الجنون: و هو فساد العقل المستقر، الغير المستند إلى السهو السريع الزوال والإغماء العارض مع غلبة المُرّة[٤]. و صرَّح بذلك غيرهم أيضاً[٥].

وأما السفاهة: فهي عبارة عن خفّة العقل و نقصانه، و عدم كماله بالنسبة إلى عامة أهل المعاش والمحاورات، أي بالنسبة إلى العقل المحتاج إليه في طريقة المعاش والمعاملات، والمصاحبة مع أهل المحاورات أو العادات، كما يشهد به العرف. و صرّح به اللغويون والمفسرون.

قال في النهاية الأثيرية: السفه في الأصل: الخفّة[٦].

و قال الهروي في تفسير قوله سبحانه: ﴿فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً﴾[٧] أي: خفيف العقل[٨].

١: المسالك ١: ٥٢٤.
٢: الروضة البهية ٥: ٣٨٥.
٣: تحرير الأحكام ٢: ٢٨.
٤: رياض المسائل ٢: ١٣٤.
٥: كالفاضل المقداد في التنقيح ٣: ١٧٩، والفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ٦٥ كتاب النكاح
٦: النهاية لابن الأثير ٢: ٣٧٦ «سفه».
٧: البقرة ٢: ٢٨٢.
٨: كتاب الغريبين (مخطوط) ٢: الورقه ١٠٢، باب السين مع الفاء.

و في القاموس: السَفَه محرّكة، و كسحاب و سحابة: خفّة الحلم و نقصه[١]. و فيه أيضاً: الحلم بكسر: العقل[٢].

و قال في الصحاح: السفه ضدّ الحلم، أصله الخفّة والحركة[٣].

و قال البيضاوي في قوله تعالى: ﴿أنؤمن كما آمن السفهاء﴾[٤]: السفه: خفّة و سخافة رأي يقتضيهما نقصان العقل، والحلم يقابله[٥].

و قال في قوله سبحانه: ﴿سيقول السفهاء من الناس﴾[٦]: أي الذين خفّت أحلامهم[٧].

و قال بعض آخر أيضاً: السفهاء في هذه الآية بمعنى خِفاف العقول[٨].

وبالجملة: كلمات اللغويين والفقهاء متطابقة في تفسير هذين اللفظين بما ذكر من أنّ الجنون هو فساد العقل و ضياعه و خلله و اختلاله، والسفاهة: خفّة العقل و رداءته و نقصانه و سخافته.

والعرف أيضاً يساعد على ذلك و يدل عليه؛ فإنّ كلّ من فسد عقله و اختلّ يحكم أهل العرف بكونه مجنوناً، و كلّ من خفّ عقله و ردء يحكمون بكونه سفيهاً، و يحكمون بأنّه ليس فاسد العقل ولكنّه خفيف العقل.

و قد صرّح المحقق الشيخ علي في مسألة عدم إجبار السفيه على النكاح: بأنه بالغ عاقل[٩].

١، ٢: القاموس المحيط ٤: ٢٨٧، ١٠٠.

٣: الصحاح ٦: ٢٢٣٤.

٤: البقرة ٢: ١٣.

٥: أنوار التنزيل وأسرار التاويل ١: ٨٥.

٦: البقرة ٢: ١٤٢.

٧: أنوار التنزيل وأسرار التاويل ١: ١٩٤.

٨: الجامع لأحكام القرآن ٢: ١٤٨. وفيه: والسفهاء جمع، واحده: سفيه، وهو خفيف العقل من قولهم: ثوب سفيه، إذا كان خفيف النسج.

٩: جامع المقاصد ١٢: ١١٤.

و إن أردت معرفة التفرقة بين فساد العقل و خفّته و نقصه، فقسْه بالأمور المحسوسة و إطلاقِ الفساد والنقص فيها. فإنّ اللؤلؤة إذا خرجت من الصدف، فتارة تكونَ فاسدة ضائعة، إما لأجل كونها مسودّة، أو بحيث تتفتّت أجزاؤها إذا فُركتْ باليد؛ و أُخرى تكون غير حسنة، نحو أن قلَّ صفاؤها، و نحو ذلك.

وانظر إلى البطّيخة، فإنها إذا كانت بحيث خرجت عن طبيعتها الأصلية، و حدث فيها أمر مفسد لها، كالمرارة، أو الديدان، أو العَوار، يقال: إنّها فاسدة.

و إذا لم يكن كذلك ولكن كانت أنقصَ من أمثالها من البطيخ، إما لقلّة حلاوتها أو قلّة لطافتها، يقال: إنها ناقصة أو رديئة، سواء كان ذلك النقص لأجل عدم بلوغه، أو أنّ الكمال في أوائل نموّه، أو لأجل كون ذاته كذلك، كالبطايخ الغير الحلوة.

و ماكان من القسم الأول يطرح ولايكون لها طالب، إلاّ إذا كان فساده قليلاً بحيث لايُعبأ به أو يكون بعض أجزائها غير فاسد.

و ما كان من القسم الثاني يحفظونه و يطلبونه و إن نقصت قيمته عن الحلو اللطيف و قلّ طالبه بالنسبة إليه.

وبالجملة: فساد العقل بأقسامه هو الجنون، والمتّصف به هوالمجنون، إلاّ إذا كان فساده قليلاً لايدرك أو لايلتفت إليه أهل العرف. و خفّته بالنسبة إلى عقول غالب الناس هي السفاهة، إلاّ إذا كانت الخفّة قليلةً لايلتفت إليها في العرف، سواء كانت الخفّة لأجل عدم بلوغه حدّ الكمال كالصبيان، أو لقصور فيه بالذات كالأبله والأحمق.

و كما أنّ للجنون فنوناً و أقساماً و مراتب متفاوتة، كذلك للسفاهة أنواعاً و مراحل مختلفة.

و من أفراد خفيف العقل الذي هو السفيه ـ هو مصطلح الفقهاء كما يأتي ـ و هو الذي ليس له ملكة إصلاح المال في طريق حفظه، إذ المراد منه فاقد الملكة

لاغير المصلح [١] ولومع علمه بأنه غير صالح لأجل غرض، ولاشك أنّ مثل ذلك لايخلو عن خفّة عقل أيضاً و إن لم يكن فاسد العقل.

و فَسّر السفيه بذلك الإمام أيضاً، كماياًتي.

و هذا الاصطلاح أيضاً مأخوذ من اللغة؛ لأجل أنّ كل من كان كذلك هو خفيف العقل لامحالة.

و قد يتوهم أنّ السفاهة أيضاً من أقسام فساد العقل، و نظره إلى ما ارتكبه شاذّ من المتأخرين في بحث النكاح [٢] من جعلهم السفيه قسيماً للمجنون، و إدخالهما تحت فساد العقل، و غَفَل عما فعله أكثر منهم، و أتقن [٣] مَن جعله قسيماً لفساد العقل، أو التصريح بكون السفيه بالغاً عاقلاً، كما في الروضة و شرح القواعد للمحقق الشيخ علي [٤].

و إن كان نظره إلى أنّ خفّة العقل لاتنفكّ عن فساد العقل، فهو خطأ، فإنّا نرى أنّ أهل العرف واللغة طرّاً يطلقون خفيف العقل على أبناء التسع والعشر، ولايطلقون فاسد العقل إلاّعلى مَن كان في عقله نوع اختلال و فساد، و من البديهيات أنهما غير الخفّة والنقصان.

و إن كان نظره إلى عرف عوامّ [٥] أهل هذا الزمان، حيث لايطلقون السفيه على مَن لم ينقص عقله عن غالب أقرانه و أبناء سنّه و إن خفّ بالنسبة إلى الرجال، فهو غير محقق جداً؛ لأنّ ذلك إنما هو في بادئ النظر، و أما عند تدقيقه فيُعلم أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنهم تراهم طرّاً ينفون الرشد ـ الذي هو مقابل السفه ـ قطعاً عن الشخص المذكور.

١: في «ح»: المصطلح.

٢: اُنظر رياض المسائل ٢: ٧٨، وكشف اللثام ١: ١٠ كتاب النكاح، والحدائق ٢٣: ٢٣٩.

٣: في «هـ»، «ب»، «ج»: أيقن.

٤: الروضة البهية ٤: ١٠٩، جامع المقاصد ١٢: ١١٤.

٥: في «ح»: عموم.

و أيضاً هذا الإطلاق إنما هو عند عوامّ العجم، الذي لاعبرة بهم في أمثال المقام، بل المعتبر ترجمته بالعجمية عندهم، لانفس اللفظ العربي.

ثم إنّ فساد العقل بجميع فنونه يترتب عليه رفع قلم التكليف الشرعي البدني والمالي، و عدم صحة الأقارير والعقود والإيقاعات بالإجماع، والضرورة، والكتاب، والسنّة؛ فإنّ هذه الأُمور متعلقة بالعقلاء، والفاسد من الشيء ليس ذلك الشيء، ففاسد العقل ليس بعاقل.

و قد ورد في الأخبار المستفيضة الصحيحة: «أنّ الله سبحانه لما خلق العقل قال له: إياك آمر، و إياك أنهى، و إياك أُعاقب، و إياك أُثيب، و بك آخذ، و بك أُعطي»[1].

والمناط في معرفته صدق المجنون عرفاً، و هو إنما يكون إذا لم يكن الفساد قليلاً جداً بحيث لايظهر لأهل العرف ولايلتفتون إليه، فإذا كان بحيث يظهر لأهل العرف، يطلق عليه المجنون و تجرى عليه أحكامه.

و إن شك في فرد منه هل هو مجنون عرفاً أم لا؟ حيث يقع التشكيك كثيراً في المصاديق العرفية، يرجع إلى العمومات، مثل قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت﴾[2] و ﴿يا أيّها الناس اعبدوا ربكم﴾[3]، و نحو ذلك.

و ليس ذلك من باب الإجمال في المخصص، إذ لاإجمال في ذلك، نعم قديخفى على أهل العرف صدقه على فرد.

و يشترط في صدق المجنون كون أفعاله الرديئة ناشئة عن اختلال العقل، بأن لايدرك قبحها، و قد تصدر من أحد أفعالٌ رديئة ولكنه يدرك قبحها ويرتكبها؛ إما لأجل مصلحة، أو بدون اختيار لمرض، كمن يبكي طول ليله و نهاره و يعلم أنه مرضٌ عرضَ له.

١: الكافي ١: ٢٦/٢٦، المحاسن: ١٩٢/ ٥و٧، الوسائل ١ :٢٧ أبواب مقدمة العبادات ب ٣ ح ١، ٢.

٢: آل عمران ٣: ٩٧.

٣: البقرة ٢: ٢١.

و أما السفاهة بأقسامها، فلاتمنع شيئاً من الأحكام الشرعية، و لم يترتب عليها في الشريعة المقدسة حكم سوى أمر واحد، و هو الحجر والمنع عن التصرفات المالية في بعض أقسامها، إذ ليس في الشريعة في حق [1] المجنون والسفيه بمعنى المفسد للمال دليل يثبت له حكماً أو ينفيه، و كذا السفيه المفسد لادليل فيه يمنع غير تصرفاته المالية.

بيان ذلك: أنّ للعقل مراتب غير محصورة، فإنّ أصل العقل أمر، و كماله أمر، و كمال كماله أمر، إلى أن ينتهي إلى أكمل العقول و هو عقل خاتم الأنبياء ﷺ، كما ورد في الحديث المروي في محاسن البرقي: «إن الله سبحانه قسّم العقل مائة جزء، فأعطى محمداً ﷺ تسعة و تسعين جزء، ثم قسّم بين العباد جزءاً واحداً»[2].

فعقله المقدس أكمل العقول، ثم يتنزل إلى أن ينتهي إلى عقول غالب الناس المتوجهين في الدنيا بأُمور المعاش، أو مع المعاد.

فمن مراتبه: ما ورد في الخبر بعد السؤال عن العقل، قال: «ما عبد به الرحمان واكتسب به الجنان» قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: «تلك النكراء، تلك الشيطنة، و هي شبيهة بالعقل و ليست بالعقل»[3]، يعني العقل الذي له نوع من الكمال.

و لذا قال أبوجعفر عليه السلام في رواية أبي الجارود: «إنما يداقّ الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا»[4].

و قال أبوعبدالله عليه السلام في رواية سليمان الديلمي: «إنّ الثواب على قدر

١: في «ج» زيادة: غير. ولاإشكال فيما أثبتناه من باقي النسخ، لأجل أنّ المراد المجنون بمعنى المفسد للمال، والسفيه بمعنى المفسد للمال.

٢: المحاسن ١: ١٩٢/٨، بحار الأنوار ١: ٦/٩٧.

٣: الكافي ١: ١١/٣، المحاسن ١: ١٩٥/١٥، بحار الأنوار ١: ١١٦/٨.

٤: الكافي ١: ١١/٧، المحاسن ١: ١٩٥/١٦، بحار الأنوار ١: ١٠٦/٣، الوسائل ١: ٢٨ أبواب مقدّمة العبادات ب ٣ ح ٣.

العقل»[١]، يعني: أنه لمّا كانت العقول متفاوتة كمالاً و نقصاناً، فتقع الدقة في الحساب والتكاليف والثواب على مراتب العقول، فالأقوى عقلاً أشدّ تكليفاً و أكثر ثواباً.

و إلى بعض مراتبه أُشير في رواية الحسن بن الجهم، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: ذكر عنده أصحابنا و ذكر العقل، قال: فقال: **«لايعبأ بأهل الدين من لاعقل له»**[٢].

و هذه المراتب و إن أوجبت الاختلاف في الدقة في الحساب و في الثواب، ولكن لاتختلف باختلافها التكاليف العامّة والأحكام الشرعية المتعلّقة بعامّة الناس، بل المناط فيها هو أصل العقل الخالي عن الخلل والضياع والفساد و إن كان خفيفاً ناقصاً بالنسبة إلى بعض، و كل ناقص بالنسبة إلى مافوقه سفيه، كما ورد في شارب الخمر أنه سفيه[٣]، و في العالم المنهمك في الدنيا أنه سفيه[٤]، و غير ذلك[٥].

ولكنّ السفيه المطلق عرفاً و لغة لايطلق إلاّ على مَن خفّ عقله بالنسبة إلى غالب الناس، البالغة عقولهم إلى كمالها بحسبهم[٦] من أهل المعاش والعادات؛ فمن نقص عقله عنهم يسمّى سفيهاً مطلقاً، سواء كان النقص لأجل عدم البلوغ حد الكمال، كما في أوائل البلوغ، و هو كالبطيخة التي كانت في بدء نُشُوُها و حلاوتها و لم تبلغ بعدُ حدَّ كمالها. أو كان لأجل نقص و خفّة في نفس عقله

١: الكافي ١: ١١/٨، الوسائل ١: ٢٨ أبواب مقدّمة العبادات ب ٣ ح ٤.

٢: الكافي ١: ٢٧/٣٢.

٣: الكافي ٥: ٢٩٩/١، و ج ٦: ٣٩٧/٩، تفسير العيّاشي ١: ٢٢٠/٤٢، الوسائل ١٣: ٢٣٠ أبواب أحكام الوديعة ب ٦ ح ١، و ص ٤٣٤ أبواب أحكام الوصايا ب ٤٥ ح ٨، و ب ٤٦ ح ٢، و ج ١٧: ٢٤٨ ابواب الأشربة المحرمة ب ١١ ح ٥.

٤: لم نعثر على هذا المضمون في المصادر الحديثية.

٥: وفي أبواب الوسائل المشار إليها في هامش (٣) أُطلق السفيه على النساء ومن لايوثق به وغيرهما.

٦: في النسخ: البالغين عقولهم إلى كماله تحسبهم.

بحيث يستمر على ذلك، و هو كالبطيخة التي لاحلاوة لها و لالطافة، فميزان السفاهة المطلقة و عدمها هو عقل غالب أهل المعاملات والمحاورات والعادات من حيث إنهم أهل لذلك.

و توهم متوهم: أنّ الميزان في كل صنف هو أغلب النفوس في ذلك الصنف، فالسفيه من الذكور الذي أكمل خمس عشرة سنة هو الذي خفّ عقله بالإضافة إلى أغلب أفراد هذا الصنف، والسفيهة من الأنثى ممن أكملت تسع سنين هي التي قَلَّتْ عقلها بالنسبة إلى أغلب أفراد هذا الصنف.

فيقال: إنّ البالغة تسع سنين على قسمين: قسم يكون على ما فيه أغلب أفراد هذا الصنف من العقل والفطانة، والآخر قلّ عقله بالإضافة إلى أغلب أفراده. والأول لايقال لها إنّها سفيهة، فلا ولاية للحاكم في تزويجها، بل هي مستقلة، بخلاف الثاني، فإنّ له ولاية عليها. و هذا المعنى الثاني هو الذي أُريد من السفيه المدخول تحت فاسد العقل[1].

أقول: لايخفى أنّ للعقل المحتاج إليه في الرسوم والعادات والمعاش والمحاورات حدّاً إذا نقص عنه يقال: إنه خفيف العقل، أو قليل العقل، أو ناقص العقل على سبيل الإطلاق؛ فإنه يقال للذكور والإناث المذكورين: فلان طفل خفيف العقل، أو قليل العقل، أو ناقص العقل، أو مضيّع للمال، و إذا كان كذلك يكون سفيهاً؛ لأنّ السفاهة لغة و شرعاً لم تفسَّر بغير هذين المعنيين، ولايفيد أغلب أفراد هذا الصنف إذا كان جميع أهل الصنف أو غالبهم أخِفّاء العقول.

ولولا ذلك لما صحّ صدق خفيف العقل أو قليله على ابن ستّ سنين إذا لم يكن أقلّ عقلاً من أبناء سنّه. و فساده ظاهر، و نحن نرى أهل العرف يقولون للأطفال الذين في بادئ بلوغهم: لم يكمل بعدُ عقلُهم، أو بعدُ

[1] : اي: الذي ادخله البعض تحت فاسد العقل وجعله قسيماً للمجنون. راجع ص ٥١٧.

قليلُ العقل.

و إذا قيل له ذلك و كانت السفاهة هي خفّة العقل و قلّته، فلِمَ لايكون سفيهاً؟ بل نرى جميع أهل العرف يقولون: فلان ليس برشيد، أو لم يبلغ رشده، والرشد ضدّ السفاهة إجماعاً.

نعم لمّا تداول في هذه الأزمنة عند العوامّ إطلاق كل من السفهاء والمجانين مرادفاً للآخر، قديتأمل الغافل في ذلك.

و لو صح ما ذكره لزم جواز تزويج بنت تسع سنين المساوية لأقرانها في العقل بدون الولي؛ و لو بلغت عشرين سنة و كانت على هذا القدر من العقل، بل و لو أكثر، إذا لم تكن مساوية لأقرانها من بنات عشرين سنة، احتاجت في التزويج إلى الولي؛ و فساده ظاهر.

ثم لهذا النقص أيضاً مراتب غيرمحصورة و أنواع متكثرة: فمن ضعفاء العقول من يضحك كثيراً في غير موقعه، و منهم من يتكلم بكلمات مستهجنة، و منهم من ينظر بأنظار غير مرغوبة، و هكذا، و منهم من يصرف المال في مصارف غيرلائقة بحاله من غير درك عدم لياقته و فساده، و ليست له ملكة إصلاح المال و حفظه، بل له ملكة التضييع والإفساد؛ و منهم مَن ليس له ملكة إصلاح العيال، و منهم من ليس له ملكة إصلاح الأولاد، و هكذا. و كل ذلك لايخلو عن خفة عقل و نقصان فيه و إن اختلفت آثاره.

و قد يكون له مرتبة من السفاهة، ولكن يصلح المال أشد إصلاح، و يحفظه آكد حفظ، و يشعر به ما ورد في رواية عبدالله بن سليمان، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إن الله سبحانه، جلّ و عزّ، وسّع في أرزاق الحمقى ليعتبر العقلاء و يعلموا أن الدنيا ليس ينال ما فيها بعمل ولاحيلة»[١].

و جميع هؤلاء الأصناف داخلون تحت التكاليف الشرعية، و متساوون مع

١: الكافي ٥: ٨٢/١٠.

غيرهم في الأحكام الفرعية من الشرعية والوضعية، إلاّ خفيف العقل الذي ليست له ملكة إصلاح المال أو له ملكة إفساده، فإنه محجور عليه شرعاً من التصرفات المالية، ولاتجوز له العقود والإيقاعات المتعلقة بالمال بدون إذن الولي، ولاتُسمع منه الأقارير المالية [١] أو المستلزمة لصرف المال، بالإجماع والأخبار والآية، فهذا النوع من السفيه مخصوص بهذا الحكم.

فالسفيه المحجور عليه في التصرفات المالية: هو الذي يصرف الأموال في غير الأغراض الصحيحة عند العقلاء غالباً بالنسبة إلى حاله، بحيث يُعاب على ذلك عرفاً و غالباً، و لذا فسّر الفقهاء جميعاً السفيه المذكور في كتاب الحجر بهذا المعنى.

قال العلاّمة في القواعد: و أما الرشد فهو كيفية نفسانية تمنع من إفساد المال و صرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء[٢].

و قال أيضاً: و أما السفيه فهو الذي يصرف أمواله في غير الوجه الملائم لأفعال العقلاء[٣].

و قال في الشرائع: أما السفيه فهو الذي يصرف أمواله في غير الأغراض الصحيحة[٤].

و قال في الخلاف: والمبذّر سفيه[٥].

و في التنقيح: لاشك أنّ المفهوم من الرشد عرفاً هو إصلاح المال و عدم الانخداع في المعاملات[٦].

و في التحرير: الرشد هو الصلاح في المال[٧].

١: في «هـ»، «ب»: المانعة.
٢، ٣: قواعد الأحكام ١: ١٦٨، ١٦٩.
٤: شرائع الإسلام ٢: ١٠١.
٥: الخلاف ٢: ٧٣، المسألة ٧ من كتاب الحجر.
٦: التنقيح الرائع ٢: ١٨١.
٧: تحرير الأحكام ١: ٢١٨.

وقال في النافع: السفيه هو الذي يصرف أمواله في غير الأغراض الصحيحة، فلوباع والحال هذه لم يمضِ بيعه، و يصح طلاقه و ظهاره و إقراره بما لايوجب مالاً [١].

و قال في الكفاية: و أما السفيه فهو الذي يضيع المال، أولا يصلحه، أو يصرفه في غير الأغراض الصحيحة اللائقة بحاله، على وجه يكون شيء من ذلك عن ملكة راسخة.

إلى أن قال: ولوباع السفيه لم يمضِ بيعه و هبته و إقراره بالمال، و يصح طلاقه و خلعه، و إقراره بالنسب إذا لم يوجب النفقة، وبالقصاص [٢].

إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء، بل هي متطابقة على ذلك.

و قد فسّر السفيه بهذا المعنى في بعض الروايات أيضاً.

ففي موثقة عبدالله بن سنان: «وجاز أمره إلاّ أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً»، فقال: و ما السفيه؟ فقال: «الذي يشتري الدرهم بأضعافه»، قال: و ما الضعيف؟ قال: «الأبله» [٣].

و في صحيحة عيص، قال: سألته عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال: «إذا علمت أنها لاتفسد ولاتضيع» [٤].

و في مرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن قول الله عزوجل: ﴿فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم﴾ [٥]، قال: «إيناس الرشد حفظ المال» [٦].

ثم هذا التفسير من الفقهاء و في الأخبار للسفيه و غير الرشيد، يمكن أن

١: المختصر النافع: ١٦٥.
٢: كفاية الأحكام: ١١٢ـ١١٣.
٣: التهذيب ٩: ١٨٢/ ٧٣١، الوسائل ١٣: ٤٣٠ أبواب احكام الوصايا ب ٤٤ ح ٨.
٤: الفقيه ٤: ١٦٤/ ٥٧٢، التهذيب ٩: ١٨٤/ ٧٤٠، الوسائل ١٣: ٤٣٢ أبواب أحكام الوصايا ب ٤٥ ح ١.
٥: النساء ٤: ٦.
٦: الفقيه ٤: ١٦٤/ ٥٧٥، الوسائل١٣: ٤٣٣ أبواب أحكام الوصايا ب ٤٥ ح ٦.

يكون مرادهم منه: السفيه المحجور عليه في التصرفات المالية، المراد في قوله سبحانه: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾[١]، و في قوله: ﴿فان آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾[٢]، فيكون ما ذكروه بياناً للسفيه المخصوص لا مطلق السفيه، و يكون عرفهم في السفيه متطابقاً مع عرف اللغويين من كونه هو خفيف العقل.

و يمكن أن يكون هذا إصطلاحاً و عرفاً منهم خاصة، حيث إنّ السفيه المختلف في بعض الأحكام لغيره هو هذا النوع، فكثرة استعمال السفيه فيه أوجبت حصول حقيقة عرفية خاصة لهم فيه.

والملخّص: أنه لا شك في أنّ معنى السفيه في اللغة هو خفيف العقل و ناقصه، ولا في أنّ السفيه الذي حكم الفقهاء بحجره هو مفسد المال و مضيعه، فإما يكون معنى السفيه واحداً، و هذا التعريف المصطلح يكون للسفيه المحجور عليه في المال، أو يكون له إطلاقان: أحدهما اللغوي، والآخر العرفية الخاصة للمتشرعة، والأمر في ذلك هيّن جداً.

و ملخص الكل: أنّ المجنون هو فاسد العقل و ضائعه. والسفيه: هو خفيف العقل و ناقصه، أو ذلك مع من له ملكة إفساد المال، أو من ليس له ملكة إصلاحه.

والأول محطّ رفع التكاليف و عدم تعلّق الأحكام الشرعية أو الوضعية.

والثاني ليس له أثر في الأحكام الشرعية أو الوضعية إلاّ بعض أصنافه الذي هو من ليس له ملكة إصلاح المال، فيتعلق به الحجر في التصرفات المالية.

و من لم يتحقق الحال في المقام قد يحصل له الخلط في الأحكام، أو في التعبير.

هذا الفاضل الهندي في شرح القواعد في شرح قول المصنف: (و لاية الحاكم تختص في النكاح على البالغ فاسد العقل) قال: بجنون أو سفه[٣]. فإنه

١: النساء ٤: ٥.

٢: النساء ٤: ٦.

٣: كشف اللثام ١: ١٠ كتاب النكاح.

جعل فساد العقل على قسمين: جنون، و سفه.

و مثله بعض مشايخنا في شرحه على النافع في شرح قول المصنف: (وتثبت ولايتهما ـ أي الأب والجد ـ على البالغ مع فساد عقله) قال: السفه أو الجنون[١].

و على هذا يكون للسفه إطلاقان أو ثلاثة: فاسد العقل من غير جنون، و خفيف العقل، أو هو مع المبذّر أيضاً.

ولكن ذلك ينافي ما صرّح به جماعة ـ كما مرّ ـ من أنّ الجنون أقسام يجمعها فساد العقل[٢]. و ما ذكره في الروضة، حيث زاد «أو سفيهاً» بعد قوله: من بلغ فاسد العقل[٣].

و يرده أيضاً عدم ورود تفسير السفاهة بذلك المعنى في كلام لغوي، ولا فقيه، ولا في خبر.

مع أنه مع قطع النظر عن ذلك نقول: الفاسد العقل الذي ليس بمجنون، ما الدليل على ثبوت الولاية عليه، مع أنه ليس للسفيه بهذا المعنى، ولا لهذا المعنى بنفسه ـ لو لم يكن جنوناً ـ في الأخبار ولا سائر الأدلة الشرعية عين أو أثر؟

إلاّ أن يكونا حملا فساد العقل على المعنى الأعم من الجنون و خفة العقل الموجبة لعدم إصلاح المال أيضاً، و ظنّا ولاية الحاكم في النكاح على ذلك السفيه أيضاً.

أو يكون مرادهما من الولاية أعم من اختيار التزويج و إيقاع النكاح مستقلاً، و من توقف نكاح المرأة على إذنه ـ كما هو كذلك في السفيه بمعنى المبذّر ـ كما هو الظاهر من كلام صاحب الكفاية في كتاب النكاح، حيث قال أولاً: و ثبتت ولايتهما ـ أي الأب والجد ـ على البالغ المجنون إذا اتصل جنونه بالصغر عند الأصحاب. و لو طرأ الجنون بعد البلوغ والرشد، ففي ثبوت الولاية لهما أو

١: رياض المسائل ٢: ٧٨.
٢: راجع ص ٥١٤، وانظر المسالك ١: ٥٢٤، والروضة البهية ٥: ٣٨٥، وتحرير الاحكام ٢: ٢٨.
٣: الروضة البهية ٥: ١١٨.

للحاكم قولان.

ثم قال بعد كلام: و في ثبوت الولاية للأب والجد و للحاكم في السفه المتصل بالصغر قولان، أما في الطارئ بعد البلوغ والرشد، فالمشهور أنها للحاكم.

ثم قال بعد كلام: والمحجور عليه للتبذير لايجوز له أن يتزوج إلاّ مع الاضطرار، فلو أوقع كان العقد فاسداً، و إن اضطر إلى التزويج، جاز للولي أن يأذن له مقيداً بمراعاة المصلحة، سواء عيّن الزوجة أم لا.

إلى أن قال: و هل يجوز له المبادرة إلى النكاح بدون إذن الولي مع إمكانه؟ فيه وجهان. و لو تعذّر إذن الحاكم جاز له التزويج بدونه، مقتصراً على ما يليق به بمهر المثل فما دونه[1]. انتهى.

بل صرّح بذلك الشهيد الأول في نكت الإرشاد في مسألة ثبوت الولاية في النكاح للوصي على السفيه، حيث قال: والحق ثبوتها في البالغ فاسد العقل أو سفيهاً، لابمعنى إجبار السفيه، بل بمعنى توقفه على إذن الوصي[2].

و كذا الفاضل الهندي في شرح القواعد، حيث قال في شرح قول المصنف: (لاولاية للوصي إلاّ على من بلغ فاسد العقل) قال: بجنون أو سفه مع الحاجة، للضرورة.

إلى أن قال: و لذا ثبتت الولاية عليه للحاكم مع عدم ثبوتها على الصغير، إلاّ أنّ الولاية على السفيه بمعنى وجوب استئذانه، و يمكن إرادة الولاية الإجبارية، فيراد بفاسد العقل المجنون خاصة[3]. انتهى.

و في شرح قول المصنف: (لاولاية في النكاح إلاّ على ناقص، بصغر أو جنون أو سفه أو رقّ) قال: إلاّ أنّ الولاية على السفيه إنما هي بمعنى توقف نكاحه

١: كفاية الأحكام: ١٥٦.

٢: غاية المراد: ١٨٠.

٣: كشف اللثام ١: ١٠.

على الإذن بخلاف الباقين[١] .

و فذلكة المقام : أنّ هاهنا أمرين موجبين للآثار الشرعية ، أحدهما : الجنون ، وثانيهما : السفه بمعنى التبذير و إفساد المال .

والأول رافع للتكاليف ، والثاني مانع من التصرفات المالية .

و أما الواسطة بينهما فلاحكم له في الشرع ، ولادليل على كونه مؤثراً في إثبات أو نفي ، سواء سمّيته سفهاً أو فساد عقل أو غير ذلك .

فمن ذكر السفه قسيماً[٢] للجنون في أقسام فساد العَقل ، فإن جعل فساد العقل أعم من الخفّة ، فلامُشاحّة في الاصطلاح و إن كان في ثبوت حكم الجنون له نظر .

و إن جعل فساد العقل غير الخفّةوالسفه بمعنى التبذير ، و جعله قسمين : الجنون والسفه ، فنطالبه بالدليل على ثبوت ما أثبته له ، و كونه مورداً للحكم الشرعي نفياً أو إثباتاً . و حمل لفظ السفيه في بعض الأخبار على ذلك بمجرد الاحتمال ، لايصلح دليلاً لإثبات الحكم لها .

و من جعل السفه قسيماً للجنون في إثبات الولاية عليه من غير إدخاله في فساد العقل ، فإن أراد غير الخفّة والتبذير ، يرد عليه ما ذكر أيضاً ؛ و إن أراد هذا المعنى ، فإن أراد بثبوت الولاية في النكاح عليه توقف صحته على إذنه ، لا أن يكون له الولاية في الإيقاع استقلالاً ، فهو كذلك ، و إن أراد الاستقلال ، فعليه الاستدلال ، والله المسدّد في كل حال .

١ : كشف اللثام ١ : ١٢ .

٢ : في «ب» : قسماً .

عائدة(٥٤)
في بيان ولاية الحاكم
وما له فيه الولاية

اعلم أنّ الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله و أوصيائه المعصومين عليهم السلام، و هم سلاطين الأنام، و هم الملوك والولاة والحكّام، و بيدهم أزمّة الأمور، و سائر الناس رعاياهم والمولّى عليهم.

و أما غير الرسول و أوصيائه، فلاشكّ أنّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلاّ من ولاّه الله سبحانه، أو رسوله، أو أحد أوصيائه، على أحد في أمر. و حينئذ فيكون هو ولياً على من ولاّه فيما ولاّه فيه.

والأولياء كثيرون، كالفقهاء العدول، والآباء، والأجداد، والأوصياء، والأزواج، والموالي، والوكلاء، فإنهم الأولياء على العوامّ، والأولاد، والموصى له، والزوجات، والمماليك، والموكِّلين، ولكن ولايتهم مقصورة على أُمور خاصة على ما ثبت من ولاة الأمر.

ولاكلام لنا هنا في غير الفقهاء، فإنّ أحكام كلٍّ من الباقين مذكورة في موارد مخصوصة من كتب الفروع.

والمقصود لنا هنا بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكّام في زمان الغيبة، والنُوّاب عن الأئمة، و أنّ ولايتهم هل هي عامّة فيما كانت الولاية فيه ثابتة لإمام

الأصل، أم لا؟ وبالجملة في أنّ ولايتهم فيما هي؟

فإنّي قد رأيت المصنّفين يُحيلون كثيراً من الأمور إلى الحاكم في زمن الغيبة و يولّونه فيها، ولايذكرون عليه دليلاً، و رأيت بعضهم يذكرون أدلة غير تامّة، و مع ذلك كان ذلك أمراً مهمّاً غير منضبط في مورد خاص.

و كذا نرى كثيراً من غيرالمحتاطين من أفاضل العصر و طلاّب الزمان إذا وجدوا في أنفسهم قوّة الترجيح والاقتدار على التفريع، يجلسون مجلس الحكومة و يتولّون أُمور الرعية، فيُفتون لهم في مسائل الحلال والحرام، و يحكمون بأحكام لم يثبت لهم وجوب القبول عنهم، كثبوت الهلال و نحوه، و يجلسون مجلس القضاء والمرافعات، و يُجرون الحدود والتعزيرات، و يتصرّفون في أموال اليتامى والمجانين والسفهاء والغُيّاب، و يتولّون أنكحتهم، و يعزلون الأوصياء، و ينصبون القوّام، و يقسّمون الأخماس، و يتصرّفون في المال المجهول مالكه، و يؤجرون الأوقاف العامة، إلى غير ذلك من لوازم الرئاسة الكبرى.

و نراهم ليس بيدهم فيما يفعلون دليل، و لم يهتدوا في أعمالهم إلى سبيل، بل اكتفوا بما رأوا و سمعوا من العلماء الأطياب، فيفعلون تقليداً بلا اطّلاع لهم على محطّ فتاويهم، فيهلكون و يهلكون، أأذن الله لهم أم على الله يفترون؟!.

فرأيت أن أذكر في هذه العائدة الجليلة وظيفة الفقهاء، و ما فيه ولايتهم، و من عليه ولايتهم على سبيل الأصل والكلّيّة.

ولنقدّم أولاً شطراً من الأخبار الواردة في حق العلماء الأبرار، المعيِّنة[1] لمناصبهم و مراتبهم، ثم نستتبعه بما يستفاد منها كلية، ثم نذكر بعد ذلك بعض موارد هذه الكلّية.

١: في «ب»، «ج»، «ح»: المثبتة

فهاهنا مقامان:

المقام الأول:

في ذكر الأخبار اللائقة بالمقام:

فنقول: إنّ الأخبار في ذلك كثيرة جدّاً، إلاّ أنّا نذكر شطراً منها.

الأولى: ما ورد في الأحاديث المستفيضة، منها صحيحة أبي البختري، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «العلماء ورثة الأنبياء»[1].

الثانية: رواية إسماعيل بن جابر، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «العلماء أُمناء»[2].

الثالثة: مرسلة الفقيه، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اللهم ارحم خلفائي، قيل: يا رسول الله و مَن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون بعدي و يروون حديثي و سنّتي»[3]، و رواه في معاني الأخبار، و غيره أيضاً.

الرابعة: رواية علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن موسىٰ بن جعفر عليه السلام، و فيها: «لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن سور المدينة لها»[4].

الخامسة: رواية السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الفقهاء أُمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل: يا رسول الله صلى الله عليه وآله و ما دخولهم في الدنيا؟ قال: اتّباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم»[5].

١: الكافي ١: ٣٢/ ٢، بصائر الدرجات ١: ١٠/ ١، الاختصاص: ٤، بحار الأنوار ٢: ٩٢/ ٢١، الوسائل ١٨: ٥٣ أبواب صفات القاضي ب ٨ ح ٢.

٢: الكافي ١: ٣٣/ ٥، مستدرك الوسائل ١٣: ١٢٤ ابواب مايكتسب به ب ٣٥ ح ٨.

٣: الفقيه ٤: ٣٠٢/ ٩١٥، معاني الأخبار: ٣٧٤، عيون اخبار الرضا(ع) ٢: ٣٧/ ٩٤، الوسائل ١٨: ١٠٠ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٧.

٤: الكافي ١: ٣٨/ ٣، الوافي ١: ١٤٨/ ٦٣، الوسائل ٢: ٩٢٤ أبواب الدفن ب ٨٨ ح ١ و ٢.

٥: الكافي ١: ٤٦/ ٥، الوافي ١: ٢١٣/ ١٤٨، مستدرك الوسائل ١٣: ١٢٤ أبواب مايكتسب به ب ٣٥ ح ٨، بسند آخر.

السادسة: ما رواه في جامع الأخبار، عن النبيﷺ أنه قال: «أفتخر يوم القيامة بعلماء أُمّتي فأقول علماء أُمّتي كسائر الأنبياء قبلي»[١].

السابعة: المروي في الفقه الرضوي أنه قال: «منزلة الفقيه في هذا الوقت كمنزلة الأنبياء في بني إسرائيل»[٢].

الثامنة: المروي في الاحتجاج في حديث طويل، قيل لأميرالمؤمنينعليه‌السلام: مَن خير خلق الله بعد أئمة الهدى و مصابيح الدجى؟ قال: «العلماء إذا صلحوا»[٣].

التاسعة: المروي في المجمع عن النبيﷺ أنه قال: «فضل العالم على الناس كفضلي على أدناهم»[٤].

العاشرة: المروي في المنية أنه تعالى قال لعيسى: «عظِّم العلماء و اعرف فضلهم، فإنّي فضّلتهم على جميع خلقي إلاّ النبيين والمرسلين، كفضل الشمس على الكواكب، وكفضل الآخرة على الدنيا، و كفضلي على كل شيء»[٥].

الحادية عشر: المروي في كنز الكراجكي عن مولانا الصادقعليه‌السلام أنه قال: «الملوك حكّام على الناس والعلماء حكّام على الملوك»[٦].

الثانية عشر: التوقيع الرفيع المروي في كتاب إكمال الدين بإسناده المتّصل، والشيخ في كتاب الغيبة، والطبرسي في الاحتجاج، و فيها: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليهم»[٧].

١: جامع الأخبار: ٣٨، الفصل العشرون في العلم.
٢: فقه الرضاعليه‌السلام: ٣٣٨.
٣: الاحتجاج ٢: ٢٦٤.
٤: مجمع البيان ٩: ٢٥٣ أوردها في تفسير قوله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أُوتوا العلم درجات﴾ المجادلة ٥٨: ١١.
٥: منية المريد: ١٢١.
٦: كنز الفوائد ٢: ٣٣.
٧: كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٣/ ٤، الغيبة: ١٧٦، الاحتجاج ٢: ٢٨٣، الوسائل ١٨: ١٠١ـ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩.

الثالثة عشر: ما رواه الإمام في تفسيره عليه السلام عن آبائه، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «أشدّ من يتم اليتيم يتيم انقطع عن إمامه، لايقدر على الوصول إليه ولايدري كيف حكمه فيما يُبتلى به من شرائع دينه، فمن كان من شيعتنا عالماً بعلومنا فهدى الجاهل بشريعتنا المنقطع عن مشاهدتنا، كان معنا في الرفيق الأعلى».

قال: «و قال علي عليه السلام: مَن كان من شيعتنا عالماً بشريعتنا فأخرج ضعفاء شيعتنا من ظلمة جهلهم إلى نور العلم الذي حبوناه به، جاء يوم القيامة و على رأسه تاج من نور يضيء لأهل تلك العرصات».

إلى أن قال: «وقال الحسين بن علي عليه السلام: مَن كفل لنا يتيماً قطّعته عنّا محنتُنا باستتارنا، فواساه من علومنا التي سقطت إليه حتى أرشده و هداه، قال الله سبحانه: أيها العبد الكريم المواسي أنا أولى منك بهذا الكرم، اجعلوا له يا ملائكتي في الجنان بعدد كل حرف علّمه ألفَ ألف قصر».

إلى أن قال: «وقال موسى بن جعفر عليه السلام: فقيه واحد يتفقّد يتيماً من أيتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا والتعلّمِ من علومنا، أشدُّ على إبليس من ألف عابد».

إلى أن قال: «ويقال للفقيه: أيها الكافل لأيتام آل محمد ـ صلى الله عليه وآله أجمعين ـ الهادي لضعفاء محبّيه و مُواليه، قف حتى تشفع في كل مَن أخذ عنك أو تعلّم منك».

إلى أن قال: «وقال علي بن محمد عليه السلام: لولا مَن يبقى بعد غيبة قائمنا من العلماء الداعين إليه والدالّين عليه»، إلى أن قال: «لما بقي أحد إلاّ ارتدّ عن دين الله، أُولئك هم الأفضلون عندالله عزّ و جلّ»[1].

الرابعة عشر: رواية أبي خديجة، قال: قال لي أبوعبدالله عليه السلام: «أُنظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني قد جعلته قاضياً،

١: تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٣٣٩ـ٣٤٤، البحار ٢: ٢ـ٣.

فتحاكموا إليه»[١] .

الخامسة عشر: رواية أُخرى لـه: «اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فإني قد جعلته قاضياً»[٢] .

السادسة عشر: مقبولة عمر بن حنظلة، و فيها: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا، و نظر في حلالنا و حرامنا، و عرف أحكامنا، فليرضَوْا به حَكَماً، فإني قدجعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا، فلم يقبله منه، فإنما استخفّ بحكم الله، و علينا ردَّ، والرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله»[٣] .

السابعة عشر: ما روي عن النبيﷺ في كتب الخاصة والعامّة أنه قال: «السلطان وليُّ مَن لا وليَّ له»[٤] .

الثامنة عشر: ما رواه الشيخ الجليل [أبو] محمد الحسن بن علي بن شعبة في كتابه المسمّى بتحف العقول، عن سيدالشهداء الحسين بن علي عليهما السلام، والرواية طويلة ذكرها صاحب الوافي في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و فيها: «و ذلك بأنّ مجاريَ الأُمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأُمناء على حلاله و حرامه»[٥] الحديث.

التاسعة عشر: ما رواه في العلل بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن أبي الحسن الرضاعليه السلام، في حديث قال فيه: «فإن قال: فلِمَ وجبَ عليهم معرفة

١: الفقيه ٣: ٢/١، التهذيب ٦: ٥١٦/٢١٩، الكافي ٧: ٤/٤١٢، الوسائل ١٨: ٤ أبواب صفات القاضي ب ١ ح٥.

٢: التهذيب ٦: ٨٤٦/٣٠٣، الوسائل ١٨: ١٠٠ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٦.

٣: الكافي ١: ١٠/٦٧، و ٧: ٥/٤١٢، الفقيه ٣: ١٨/٥، التهذيب ٦: ٨٤٥/٣٠١، الاحتجاج ٢: ١٠٦، الوسائل ١٨: ٩٨ أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ١.

٤: سنن أبي داود ٢: ٢٠٨٣/٥٦٦، سنن الترمذي ٢: ١١٠٨/٢٨٠، سنن ابن ماجة ١: ٦٠٥/١٨٧٩ـ١٨٨٠ وأوردها في تذكرة الفقهاء ٢: ٥٩٢، ومسالك الأحكام ١: ٤٥٣، والحدائق ٢٣: ٢٣٩، ورياض المسائل ٢: ٨١.

٥: تحف العقول: ٢٣٨، الوافي ١٥: ١٧٩ أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. و في النسخ محمدبن الحسن، و هو سهو.

الرسل، والإقرار بهم، والإذعان لهم بالطاعة؟

قيل له: لأنه لمّا لم يكن في خلقهم و قواهم ما يُكملون به مصالحهم، و كان الصانع متعالياً عن أن يُرى، و كان ضعفهم و عجزهم عن إدراكه ظاهراً، لم يكن بدّ من رسول بينه و بينهم معصومٍ، يؤدّي إليهم أمره و نهيه و أدبه، ويوقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم و دفع مضارّهم، إذ لم يكن في خلقهم ما يعرفون به مايحتاجون إليه من منافعهم و مضارّهم، فلو لم يجب عليهم معرفته و طاعته، لم يكن في مجيء الرسول منفعة ولاسدّ حاجة، ولكان إتيانه عبثاً بغير منفعة ولاصلاح، و ليس هذا من صفة الحكيم الذي أتقن كل شيء.

فإن قال: فلِمَ جعل أُولي الأمر و أمر بطاعتهم؟

قيل: لعللٍ كثيرة: منها: أنّ الخلق لمّا وقفوا على حدّ محدود، و أُمروا أن لايتعدّوا ذلك الحدَّ لما فيه من فسادهم، لم يكن يثبت ذلك ولايقوم إلاّ بأن يجعل عليهم فيه أميناً يمنعهم من التعدّي والدخول فيما حظر عليهم؛ لأنه إن لم يكن ذلك كذلك، لكان أحد لايترك لذّته و منفعته لفساد غيره، فجعل عليهم قيّماً يمنعهم من الفساد و يقيم فيهم الحدود والأحكام.

و منها: أنّا لانجد فرقة من الفرَق ولاملّة من الملل بقوا و عاشوا إلاّ بقيّمٍ و رئيس لما لابد لهم من أمر الدين والدنيا، فلم يجز في حكمة الحكيم أن يترك الخلق مما يعلم أنّه لابدّ لهم منه، ولاقوام لهم إلاّ به، فيقاتلون به عدوّهم، و يقسّمون به فيئهم، و يقيم لهم جمعهم و جماعتهم، و يمنع ظالمهم عن مظلومهم.

و منها: أنه لو لم يجعل لهم إماماً قيّماً أميناً حافظاً مستودعاً، لدرست الملّة، و ذهب الدين، و غيّرت السنّة والأحكام، و لزاد فيه المُبتدعون، و نقص منه المُلحدون، و شبهوا ذلك على المسلمين؛ لأنّا قد وجدنا الخلق منقوصين، محتاجين، غير كاملين، مع اختلافهم و اختلاف أهوائهم، و تشتّت أنحائهم، فلو لم يجعل لهم قيّماً حافظاً لما جاء به الرسول، لفسدوا على نحو ما بيّنّاه، و غيّرت الشرائع والسنن والأحكام والإيمان، و كان في

ذلك فساد الخلق أجمعين»[١]

المقام الثاني:

في بيان وظيفة العلماء الأبرار والفقهاء الأخيار في أُمور الناس، و مالهم فيه الولاية على سبيل الكلية، فنقول و بالله التوفيق:

إنّ كلية ما للفقيه العادل تولّيه و له الولاية فيه أمران:

أحدهما: كلّ ما كان للنبي والإمام ـ الذين هم سلاطين الأنام و حصون الإسلام ـ فيه الولاية و كان لهم، فللفقيه أيضاً ذلك، إلاّ ما أخرجه الدليل من إجماع أو نصّ أو غيرهما.

وثانيهما: أنّ كل فعل متعلّق بأُمور العباد في دينهم أو دنياهم ولابدّ من الإتيان به ولامَفرّ منه، إما عقلاً أو عادة من جهة توقف أُمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، و إناطة انتظام أُمور الدين أو الدنيا به.

أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع، أو نفي ضرر أو إضرار، أو عسر أو حرج، أو فساد على مسلم، أو دليل آخر.

أو ورود الإذن[٢] فيه من الشارع و لم يجعل وظيفته لمعيّن واحد أو جماعة ولالغير معيّن ـ أي واحد لابعينه ـ بل علم لابدّيّة الإتيان به أو الإذن فيه، و لم يعلم المأمور به ولاالمأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، و له التصرف فيه، والإتيان به.

أما الأول: فالدليل عليه بعد ظاهر الإجماع ـ حيث نصّ به كثير من الأصحاب[٣]، بحيث يظهر منهم كونه من المسلّمات ـ ما صرّحت به الأخبار

١: علل الشرائع: ٢٥٢ ـ ٢٥٤، بتفاوت.

٢: في «ب»: الأمر.

٣: انظر: التنقيح الرائع ١: ٥٩٦، والروضة البهية ٢: ٤١٧، والرياض ٢: ٣٨٨، والمسالك ١: ٣٥٢، ورسالة صلاة الجمعة (رسائل المحقق الكركي) ١: ١٤٢، وإيضاح الفوائد ١: ٣٩٨، ومجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٦٧، وكشف الغطاء: ٤٢٠.

المتقدمة من كونه وارث الأنبياء، و أمين الرسل، و خليفة الرسول، و حصن الإسلام، و مثل الأنبياءو بمنزلتهم، والحاكم والقاضي والحجة من قبلهم، و أنه المرجع في جميع الحوادث، و أنّ على يده مجاري الأمور والأحكام، و أنه الكافل لأيتامهم الذين يراد بهم الرعية.

فإنّ من البديهيات التي يفهمها كل عاميّ و عالم و يحكم بها: أنه إذا قال نبيّ لأحد عند مسافرته أو وفاته: فلان وارثي، و مثلي، و بمنزلتي، و خليفتي، و أميني، و حجتي، والحاكم من قبلي عليكم، والمرجع لكم في جميع حوادثكم، وبيده مجاري أُموركم و أحكامكم، و هو الكافل لرعيتي، أنّ له كل ما كان لذلك النبي في أُمور الرعية و مايتعلق بأُمّته، بحيث لايشك فيه أحد، و يتبادر منه ذلك.

كيف لا؟ مع أنّ أكثر النصوص الواردة في حق الأوصياء المعصومين، المستدل بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة المتضمنَين لولاية جميع ما للنبي فيه الولاية، ليس متضمناً لأكثر من ذلك، سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم: أنهم خير خلق الله بعد الأئمة، و أفضل الناس بعد النبيين، و فضلهم على الناس كفضل الله على كل شيء، و كفضل الرسول على أدنى الرعية[1].

و إن أردت توضيح ذلك: فانظر إلى أنه لوكان حاكم أو سلطان في ناحية و أراد المسافرة إلى ناحية أُخرى، و قال في حق شخص بعض ما ذُكر فضلاً عن جميعه، فقال: فلان خليفتي، و بمنزلتي، و مثلي، و أميني، والكافل لرعيتي، والحاكم من جانبي، و حجتي عليكم، والمرجع في جميع الحوادث لكم، و على يده مجاري أُموركم و أحكامكم.

فهل يبقى لأحد شك في أنه له فعل كل ما كان للسلطان في أُمور رعية تلك الناحيةَ؟ إلا ما استثناه، و ما أظن أحداً يبقى له ريب في ذلك، ولاشك ولاشبهة.

١: تفسير الإمام العسكري: ٣٤٤، المحجة البيضاء ١: ١٦، بحار الأنوار ٢: ٢٥ـ٢٤؛ سنن الترمذي ٤: ٢٨٢٦/١٥٤.

ولا يضر ضعف تلك الأخبار بعد الانجبار بعمل الأصحاب، وانضمام بعضها ببعض، و ورود أكثرها في الكتب المعتبرة.

وأما الثاني: فيدل عليه بعد الإجماع أيضاً أمران:

أحدهما: أنه ممّا لاشك فيه أنّ كل أمر كان كذلك لابدّ و أن ينصب الشارع الرؤف الحكيم عليه والياً و قيّماً و متولياً، والمفروض عدم دليل على نصب معيّن، أو واحد لابعينه، أو جماعة غير الفقيه.

و أما الفقيه، فقد ورد في حقه ما ورد من الأوصاف الجميلة والمزايا الجليلة، و هي كافية في دلالتها على كونه منصوباً منه.

وثانيهما: أنّ بعد ثبوت جواز التولّي له، و عدم إمكان القول بأنه يمكن أن لايكون لهذا الأمر مَن يقوم له، ولامتولٍّ له، نقول:

إنّ كل مَن يمكن أن يكون ولياً و متولياً لذلك الأمر و يحتمل ثبوت الولاية له، يدخل فيه الفقيه قطعاً من المسلمين أو العدول أو الثقات، ولاعكس، و أيضاً كل مَن يجوز أن يقال بولايته يتضمن الفقيه.

و ليس القول بثبوت الولاية للفقيه متضمناً لثبوت ولاية الغير، سيما بعد كونه خير خلق الله بعد النبيين، وأفضلهم، والأمين، والخليفة، والمرجع، و بيده الأمور، فيكون جواز تولّيه و ثبوت ولايته يقينياً، والباقون مشكوك فيهم، تُنفى ولايتهم و جواز تصرفهم النافذ بالأصل المقطوع به، و كذا الوجوب الكفائي فيما يثبت الأمر به و وجوبه.

فإن قلت: هذا يتمّ فيما يثبت فيه الإذن والجواز، و أما فيما يجب كفاية فالأصل عدم الوجوب على الفقهاء.

قلنا: الوجوب الكفائي عليهم أيضاً مقطوع به، غاية الأمر أنه يشك في دخول غيرهم أيضاً تحت الأمر الكفائي و عدمه، والأصل ينفيه.

فإن قيل: الأصل عدم ملاحظة خصوصيتهم.

قلنا: الأصل عدم ملاحظة جهة العموم أيضاً، مع أنّ إثبات الجواز كافٍ لنا

ولامعارض له، ثم يثبت له الوجوب فيما يجب بالإجماع المركب.

ولتكن هاتان الكليتان نصب عينيك و بين يديك، تُجريهما في جميع المقامات الفرعية والموارد الجزئية، و يندرج تحتهما جميع ما ذكره الفقهاء في المسائل الشخصية، ولاحاجة إلى ذكر الأنواع والأصناف من تلك الأمور بعد الإحاطة بما ذكر.

إلاّ أنا نذكر بعض أنواع هاتين الكليتين، لما فيها من الأدلة الخاصة، أو الفروع اللازم بيانها، أو لبيان ورود الإذن والأمر من الشارع فيه.

و قد ذكر بعض تلك الأمور الشهيد في قواعده، قال ما خلاصته: قاعدة في ضبط ما يحتاج إلى الحاكم: كل قضية وقع النزاع فيها في إثبات شيء أو نفيه أو كيفيته، و كل أمر فيه اختلاف بين العلماء، كثبوت الشفعة مع الكثرة، أو احتيج فيه إلى التقويم، كالأرش و تقديرالنفقات، أو إلى ضرب المدة، كالإيلاء والظهار، أو إلى الإلقاء، كاللعان، ومايحتاج إليه القصاص نفساًأو طرفاً، والحدود والتعزيرات، و حفظ مال الغُيّاب، كالودائع واللقطات[1]. انتهى.

ثم نقول: إنّ من الأمور التي هي وظيفة الفقهاء و منصبهم و لهم الولاية فيه كثيرة، يعلم مواردها مما ذكر، و نذكر هنا بعضها:

فمنها: الإفتاء.

فلهم ولايته، و على الرعية وجوب اتّباعهم في فتاويهم، وتقليدهم في أحكامهم، و هي ثابتة بكل من الأمرين الكليين المذكورين.

و يدل عليه أيضاً من الأخبار المتقدّمة بخصوصه المروي عن تفسير الإمام عليه السلام[2]، و مقبولة عمر بن حنظلة[3].

أما الأولى: فلدلالتها على ترغيب العالمين بعلومهم إلى هداية الجهال

١ : القواعد والفوائد ١ : ٤٠٥ قاعدة ١٤٧.

٢، ٣: المتقدمتان في ص٥٣٣ و ٥٣٤.

بالشريعة، و حثّهم على إخراجهم من ظلمة جهلهم إلى نور العلم الذي أُعطوه، و على مواساتهم مع أيتام الأئمة، الذين هم الجهال بالشريعة، من علومهم التي سقطت إليهم، و على تفقدهم الجهال و تعليمهم من علومهم، و على تكفّلهم لأيتام آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين، و هدايتهم الضعفاء، و دعوتهم إلى العلوم، و دلالتهم عليها.

و بثبوت الجواز بل الرجحان يثبت الوجوب الكفائي بالإجماع، بل الضرورة، كما يثبت بذلك أيضاً وجوب اتّباع الناس لهم فيما دعوهم، و هدوهم، و واسوهم، و دلّوهم.

فإن قيل: المصرّح به في تلك الرواية الترغيب في تعليم علومهم، و من أين يعلم أنه ما استنبطه هؤلاء العلماء هو علوم الأئمة؟.

قلنا: لاشك أنّ المراد أنّ علومهم بحسب علم العالم، أي ما يعلمه أنه من علومهم، إذ إرادة غير ذلك تكليف بما لايعلم بل بما لايطاق، فيكون المعنى: من علومنا بحسب علمه، ولاشك أنّ علوم العلماء علوم الأئمة عليهم السلام بزعم العلماء و بحسب علمهم.

فإن قيل: لانسلّم أنّ ما يعلمونه إنما هو من العلوم، فإنّ مستنبطاتهم ليست علماً، و إنما هي ظنون يجب العمل بها لأجل المخمصة.

قلنا: الظن المنتهي إلى العلم علم، فإنه إذا ظن وجوب السورة لأجل خبر واحد، و علم حجية الخبر بالدليل القطعي، يعلم وجوب السورة؛ و أما الظن الغير المنتهي إلى العلم، فهو ليس مما يتكلّم فيه.

فإن قيل: هو حجة في حقه و حق مقلديه بعد ثبوت وجوب تقليده عليهم، فهو معلوم و علم في حقه دون حق الغير.

قلنا: هذا تخليط و اشتباه، كيف مع أنّ المظنون من الخبر الواحد هو وجوب السورة مطلقاً دون وجوبها عليه خاصة، والمعلوم من الأدلة العلمية هو حجية الخبر الواحد، إما مطلقاً أو لكل من كان مثله، لالهذا الشخص بخصوصه، فإنه

لادليل على حجيته مخصوصاً بهذا الشخص.

وعلى هذا فيعلم هذا: أنّ خبر الواحد واجب العمل مطلقاً، و يظن من الخبر أنّ السورة واجبة كذلك، فيعلم وجوب السورة كذلك.

نعم لمّا لم يكن علم غير المعصوم حجة على غيره، فيحتاج جواز اتّباع علمه للغير أو وجوبه إلى دليل، و هذا الخبر و ما يؤدي مؤدّاه من أدلة جواز التقليد أو وجوبه دليل على حجية علمه لمن يقلّده أيضاً.

و محط دلالة الثانية: عموم قوله: «فاذا حكم بحكمنا»، فإنه لايمكن أن يكون المعنى إذا حكم بما هو معلوم عند سامعه أنه حكمنا، إذ لايكون حينئذٍ حاجة إلى قبول قول الغير والرجوع إليه، بل تتمة الحديث ـ الدالة على اختلاف الخبر ـ صريحة في جهل السامع بالحكم، فيكون المعنى: إذا حكم بحكم ينسبه إلينا، أو ما هو حكمنا باعتقاده، يجب القبول. و ليس المراد بالحكم خصوص ما يكون بعد الترافع، لأعميته لغة و عرفاً، و عدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه.

و منه يظهر إمكان الاستدلال بروايتي أبي خديجة؛ لأنّ القضاء أيضاً بمعنى الحكم.

و يدلّ على المطلوب أيضاً أخبار أُخر كثيرة: كالمروي في الأمالي بإسناده عن رسول الله ﷺ أنه قال: «يرفع الله ـ أي بالعلم ـ أقواماً، فيجعلهم في الخير قادة، تقتبس آثارهم، و يهتدى بفعالهم، و ينتهى إلى آرائهم»[1].

والمروي في عوالي اللآلي عن بعض الصادقين عليهم السلام: «إن الناس أربعة: رجل يعلم، و هو يعلم أنه يعلم، فذاك مرشد حاكم فاتّبعوه»[2].

و رواية محمد بن مسلم، المروية في الكافي، و فيها: «فتعلّموا العلم من حملة العلم»[3].

١: أمالي الطوسي ٢: ١٠٢.

٢: عوالي اللآلي ٤: ٧٩/ ٧٤. وفيه: فذاك عالم فاتبعوه.

٣: الكافي ١: ٣٥/ ٢، الوافي ١: ١٥٧/ ٧٤.

والمروي في الاحتجاج عن مولانا الكاظم عليه السلام أنه قال: «فقيه واحد ينقذ يتيماً من أيتامنا المنقطعين عن مشاهدتنا بتعليم ما هو محتاج إليه أشد على إبليس من ألف عابد»[١].

و فيه أيضاً عن أبي محمد العسكري عليه السلام: «فأما مَن كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوامّ أن يقلدوه»[٢].

و يدل عليه أيضاً: مفاهيم الأخبار المستفيضة الناهية عن الإفتاء بغير علم، و من غير العلم بالناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والمبينة لصفات المفتي، و أمر الأئمة بعض أصحابهم بالإفتاء، و أمر الناس بالرجوع إليهم.

والأخبار المتكثرة المتضمنة: لأن الله سبحانه لايدع الأرض خالية من عالم يعرّف الناسَ حلالَهم و حرامهم، ولئلا تلتبس عليهم أُمورهم، كما في رواية عبدالله العامري عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ما زالت الأرض إلاّ ولله فيها الحجة يعرف الحلال والحرام و يدعو إلى سبيل الله»[٣].

والمروي في إكمال الدين عنه عليه السلام أيضاً، قال: «إن الله تبارك و تعالىٰ لم يدَع الأرض إلاّ وفيها عالم يعلم الزيادة والنقصان، ولولا ذلك لالتبست على المؤمنين أُمورهم»[٤].

والحجة والعالم فيهما لايحملان على الإمام المعصوم الغائب؛ لأنه لايعرّف الناس مسائلهم، ولايدعوهم إلى سبيل الله، ولايبيّن لهم أُمورهم.

و يدل على المطلوب أيضاً: الإجماع القطعي، بل الضرورة الدينية، بل ضرورة جميع الأديان، فإنّ الكل قد أجمعوا على إفتاء العلماء للعوامّ، و على

١: تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٣٤٣/٢٢٢، الاحتجاج ٢: ١٧٠، منية المريد: ١١٧.
٢: الاحتجاج ٢: ٢٦٣.
٣: الكافي ١: ٣/١٧٨.
٤: كمال الدين: ١١/٢٠٣.

ترك الإنكار في تقليد غير العلماء لهم من غير مانع لهم من الإنكار، بل ترغيبهم عليه وذمّهم على تركه.

بل هذا أمر واضح لكل عامي حتى النسوان والصبيان؛ لأنهم يرجعون فيما لايعلمون إلى العلماء. و ليس علم كل عامي بأنّ ما لايعلمه من أحكام الله يجب أخذه من العالم، أضعف من علمه بوجوب الصلاة و كونها مثلاً أربع ركعات.

و يدل عليه أيضاً: أنه لاشك أنّ الرسول ﷺ مبعوث إلى العالم والعامي، و ليس بعثه مقصوراً على العلماء، و أنّ أحكامه مقررة للفريقين من غير تفرقة بينهما.

ولاشك أيضاً أنه لم يقرر هذه الأحكام لكل أحدٍ حتى مَن لم يتمكن من الوصول إليها و تحصيلها بعد السعي والاجتهاد، و لم يخصصها أيضاً بمن وصلت إليه هذه الأحكام من دون سعي و فحص.

بل أتى بها و أمر بالفحص عنها فحصاً تامّاً، بمعنى أنّا أُمرنا بالفحص عن أحكام الرسول؛ بل وجوب هذا الفحص مما يحكم به العقل القاطع، فمن وصل إليه بعد الفحص فهو حكمه، و إلاّ فهو معذور، فكل من العلماء والعوامّ بالفحص مأمور، و في تركه غير معذور.

ثم إنّ الفحص تارة يكون بالفحص عن مأخذها و مداركها و استنباطها منها بعد فهم المراد منها، و علاج معارضتها، و رفع اختلالاتها، و رفع شبهاتها، و نحو ذلك.

و أُخرى بالفحص عمن فعل ذلك.

و من البديهيات القطعية: أنّ أمرَ غير العلماء في زمان من الأزمنة بالفحص بالطريق الأول يوجب العسر الشديد والحرج العظيم واختلال أمر المعاش و تعطيل أكثر الأُمور، سيما بعد مرور الدهور.

فغير العلماء الذين يسهل لهم الاجتهاد ينحصر طريق فحصهم ـ المكلفين به في جميع الأزمنة ـ بالسؤال عمن فحص بالطريق الأول، فيكون واجباً عليه.

و قد يتوهم: أنّ المرجع في التقليد إلى إفادته الظن.
و قد بيّنا فساده في كتاب مناهج الأحكام[1].

فوائد:

الأولى:

اعلم أنّ هاهنا مسألتين:

إحداهما: ثبوت ولاية الإفتاء للفقيه و وجوب الإفتاء عليه كفاية.

والثانية: وجوب التقليد على العامي.

وكلتاهما متلازمتان، و جميع الأدلة المذكورة تثبت المسألتين و أدلة لهما.

والمسألة الأولى متضمنة لحكم الفقيه، فيجب عليه الاجتهاد فيه.

والثانية لحكم العامي، و حيث لايجوز التقليد له في هذه المسألة لاستلزامه الدور، يجب عليه فيها الاجتهاد بنفسه أيضاً، و عمله في تلك المسألة باجتهاده.

و قد يتكلّم فيها الفقهاء لأجل تحصيلهم العلم بحكم العامي، و لتقرير حال الإجماع فيها؛ بل قد يحتاج الفقيه إليها أيضاً، حيث يضطر إلى التقليد لضيق الوقت عن الاجتهاد و نحوه.

و من ثَمّ أنّ مستند الفقيه في المسألتين هو الأدلة المذكورة بأجمعها.

و أما مستند المقلد، ففي الغالب هما الدليلان الأخيران، أي: دليل الإجماع، و دليل بقاء التكليف؛ و أما غيرهما، فليس من شأن غالب المقلدين الاستناد إليه؛ لتوقّفه على إثبات حجية الآحاد، و علاج المعارضات، والاجتهاد في وجوه الدلالات و نحوها.

الثانية:

كما يجب على العامي الاجتهاد في هذه المسألة، يجب عليه الاجتهاد في

١: مناهج الاحكام: ٣٠٢. منهاج: يشترط في المفتي الاجتهاد.

تعيين الفقيه الذي يقلّده من بيس أصناف الفقهاء من الأُصولي والأخباري، والحي والميت، والأعلم و غيره، والمتجزّئ والمطلق. و طريق اجتهاده فيه سهل، لاصعوبة فيه، ذكرناه في منهاج تقليد الأموات من كتاب مناهج الأحكام[1]، و لم نذكره هنا؛ لخروجه عما نحن بصدده.

الثالثة:

مورد وجوب الإفتاء والتقليد هو الذي يفهمه الفقيه من قول الشارع و ينسبه إليه، و يستنبط إرادته من الأمور المتعلقة بالدين الفرعي، سواء كان حكماً شرعياً، أو وضعياً، أو موضوعاً، أو محمولاً، أو متعلقاً له، استنباطياً أو غير استنباطي من حيث هو موضوع أو محمول أو متعلّق للحكم الديني، لامطلقاً و بالجملة كلّ ما يخبره من الأمور الفرعية الدينية.

مثلاً: إذا استنبط الفقيه أنّ الخمر نجسة، و أنّ هذه الخمر هي العصير العنبي، و أن نجاستها عبارة عن كونها واجب الاجتناب في الصلاة، فيجب إفتاؤه بذلك، و يجب على مقلّده تقليده في ذلك. فيقلّده في تعيين الموضوع و هو الاختصاص بالعصير العنبي، و في معنى المحمول و هو كونه واجب الاجتناب في الصلاة، و في الحكم و هو ثبوت المحمول للموضوع.

ولايجوز للمفتي حوالة المقلّد في فهم الخمر والنجاسة إلى العرف أو اللغة و لو كانا مخالفين لما فهمه، بعد فهمه أنّ مراد الشارع من الخمر النجس هو العصير العنبي، و من النجاسة ما ذكر، إلاّ إذا استنبط أنّ مراد الشارع أيضاً هو المعنى العرفي، فيفتي بأنّ الخمر العرفي نجسة عرفاً.

و لو فهم المقلّد من الخمر معناً عرفياً، لايفيده في هذا المقام؛ إذ لعل للفقيه دليلاً على التجوّز، أو اختلاف العرفين، أو غير ذلك.

و إن علم المقلد أنه ليس للفقيه قرينة ولادليل على هذا التعيين، و أنّ معه

[1]: مناهج الأحكام: ٣٠٤، منهاج: في تقليد الأموات.

يجب الرجوع إلى العرف، يكون هو بنفسه مجتهداً في هذه المسألة.

نعم لو لم يكن الخمر متعلقة لحكم من الشارع، يعمل المقلّد فيه بما فهم.

و كذا إذا حكم الفقيه بأنّ إناء الذهب غير جائز الاستعمال، و فسّر الإناء بما يشمل المكحلة و ظرف المرآة؛ والاستعمالَ بما يشمل رؤية الوجه في المرآة أيضاً، فإنه يجب على المقلّد قبول الحرمة فيما فسّره به، ولايجوز له أن يقول: لاتقليد في الموضوع؛ لشمول جميع الأدلة لهذا الاستنباط أيضاً، لأنه إخبار عن قول الشارع.

نعم لوقال الفقيه: إنّ مراد الشارع الإناء والاستعمال العرفيين، يجب على المقلّد قبوله.

ولواختلفا حينئذ في فهم المعنى العرفى، لايجب فيه التقليد؛ لأنه ليس إخباراً عن قول الإمام، بل قال: إن الإمام حرّم الإناء العرفي، ولكنّي أفهم أن العرف يحكم بكون ذلك إناء، فهذا اختلاف فيما نسب إلى العرف.

ولوقال المقلّد: إنّي أعلم أنّ مراد الشارع الإناء العرفي، فهو نفسه يكون مجتهداً في هذه المسألة.

و بالجملة: الثابت من الأدلة هو وجوب الإفتاء والتقليد في جميع ما يحكيه عن الشارع و ينسبه إليه من الأمور الشرعية الفرعية من حيث هو هو.

و أما غير ذلك فلايجب علَى الفقيه فيه الإفتاء ولاعلىٰ المقلّد القبول ما لم يكن حكماً في مقام التخاصم والتنازع، فلايقبل قوله في غير مقام المرافعة في رؤية الهلال، و وقوع النجاسة في هذا الإناء، و وقوع التذكية على ذلك الجلد، و نحو ذلك مما ليس فيه إخبار عن قول الشارع؛ لعدم دليل عليه. فإنّ الأخبار إنما هي واردة في أحكام الأئمة و علومهم، وقضاياهم و نحو ذلك، ولايشمل شيء منها مثل رؤية الهلال.

وبالجملة: جميع الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الفقهاء و حكمهم واردة فيما يتعلق بالدعاوي والقضاء بين الخُصوم، والفتوى في الأحكام الشرعية.

ولايتوهم شمول قوله: «حكمنا» في المقبولة له؛ لأنّ كون مثل ذلك من أحكامهم ممنوع جداً.

و أما قوله في التوقيع: «و أما الحوادث الواقعة» إلى آخره، ففيه أنّ الثابت منه وجوب الرجوع إليهم، و هو مسلّم، والكلام فيما يحكم به الفقيه حينئذ، فإنه لاشك في أنه إذا ثبت عند الفقيه الهلال مثلاً، و أفتى بوجوب قبول قوله فيه أيضاً لكون فتواه كذلك، يجب القبول، و إنما الكلام فيما يفتي به.

ولايدل الرجوع إليهم أنهم إذا قالوا: ثبت عندنا الهلال، يجب الصوم أو الفطر، بل هذا أيضاً واقعة حادثة، فيجب الرجوع فيها، بأن يسأل عنه أنّه إذا ثبت ذلك عندك فما حكمنا؟

والإجماع والضرورة أيضاً غير متحقق فيه، والدليل العقلي المتقدّم أيضاً لايجري في غيره؛ إذ مأخذ هذه الأُمور ليس منحصراً بالأدلة الشرعية، الموجبِ وجوبُ التفحّص عنها العسرَ والحرجَ أو التقليدَ.

إلاّ أنّ ما ذكرنا في القسم الثاني إنما هو من باب الأصل، و يمكن أن يوجد في مورد جزئي دليل على وجوب قبول قول الفقيه، كما استدل له في مسألة رؤية الهلال بصحيحة محمد بن قيس[١]، ولكنها غير تامّة كما ذكرناه في موضعه.

الرابعة:

اعلم أنّ أهل زمان الغيبة بين مجتهد، و غير مجتهد.

و مرادنا من المجتهد: مَن كانت له ملكة الترجيح، و قوة الاستنباط من مظانّ الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

ولاشك في جواز التقليد للثاني، بل وجوبه فيما لم يحتط فيه، بل في أصل الاحتياط أيضاً.

و أما الأول: فإمّا اجتهد في المسألة فعلاً، أولا.

١: الكافي ٤: ١٦٩/١، الفقيه ٢: ١٠٩/٤٦٧، الوسائل ٧: ١٩٩ أبواب احكام شهر رمضان ب ٦ح١.

فعلى الأول: لايجوز له التقليد إجماعاً، ولايدخل تحت شيء من أدلته أيضاً، كما سيظهر وجهه.

و على الثاني: فإمّا لايتمكن من الاجتهاد لمانع، من ضيق وقت أو فقد شرط و نحوه، أو يتمكن.

فعلى الأول: فالظاهر جواز التقليد، بل وجوبه له، لكثير من الأخبار المذكورة، بل للإجماع والدليل العقلي.

و على الثاني: لايجوز له التقليد، بل يجب عليه الاجتهاد أو الاحتياط بعد اجتهاده فيه، و كأنه إجماعي أيضاً؛ لأصالة عدم حجية قول الغير، و عدم كونه حكماً[١] في حق الغير، و عدم ثبوت الإجماع فيه، و عدم جريان الدليل العقلي، لإمكان الرجوع إلى الأدلة الشرعية له.

ولايتوهم شمول بعض الأخبار لمثل ذلك أيضاً؛ لأنّها بين ما لاعموم فيه ولاإطلاق يشمل مثل ذلك، و بين ضعيف غير منجبر في المقام، أو متضمن للعوامّ، أو الضعفاء، أوالجاهل، أو نحو ذلك مما لايصدق على مثل ذلك الشخص، أو غير معلوم صدقه، أو مشتمل على أمر دالّ على الوجوب، المنتفي في حق مثل ذلك قطعاً، فيرجع إلى التخصيص.

و توهم إمكان إجراء الاستصحاب في حقه ضعيف؛ لتغيّر الموضوع، و معارضته مع استصحاب حال العقل.

و لمسألة الإفتاء والتقليد فروع أُخر مذكورة في كتب الأُصول.

الخامسة:

لابد للفقيه المفتي أن يعلم مايجب فيه الإفتاء عليه و مالايجب.

فنقول: الفقيه الجامع لشرائط الإفتاء في بلد المستفتي أو في مكان لايتعسّر الوصول إليه، إما واحد، أو متعدد.

١: في «هـ» زيادة: لله.

فإن كان واحداً، فإما يكون وقت السؤال وقت الحاجة إلى السؤال ـ إما من جهة كونه وقت العمل، أو من جهة عدم إمكان السؤال وقته مع العلم بأنه يحتاج إليه في وقت ـ أو لايكون.

فعلى الثاني لايجب على المفتي الجواب؛ للأصل.

و على الأول: يجب الإفتاء إن اجتهد فيه، والاجتهادُ ثم الإفتاءُ إن لم يجتهد، إذا اتّسع الوقت للاجتهاد، إن كان السؤال مما يجب على المستفتي علمه أو يتضرر بجهله. وبالجملة: إذا كان السؤال عن واجباته و محرماته، أو عما يدفع الضرر الحاصل به عن نفسه، كما إذا سئل عن خيار الغبن بعد البيع بما فيه غبن.

و يستحب الجواب إن كان من المستحبات، بل سائر الفتاوى أيضاً؛ لكونه تعليماً لمسلم و جواباً عن سؤاله.

ولايجب الإفتاء في غير ما ذكر من أنواع المعاملات والإيقاعات مما لايجب تعلّمه، فلايجب الجواب عن سؤال مَن يسأل عن مسقطات خيار الغبن إذا أراد إيقاع المعاملة بوجه يسقطه مثلاً، و نحو ذلك.

و إن كان متعدداً ـ أي باعتقاد المستفتي ـ فإن علم المفتي إصابته في ذلك الاعتقاد، لايجب عليه الإفتاء عيناً أيضاً، بل يجب كفاية و إن قال المستفتي أنا أُريد تقليدك، إلاّ فيما إذا تعيّن له تقليده.

و كذلك إن علم خطأه مع عدم تقصيره، و إن كان له تنبيهه على خطئه من باب الإرشاد والهداية.

و إن كان لأجل تقصيره في السعي، يجب عليه الإفتاء؛ لأنه يكون الجواب عليه واجباً عينياً.

و إن لم يعلم خطأه أو إصابته واحتمل كونه مصيباً، لايجب عليه الإفتاء أيضاً.

و إن تعدد المفتون و لم يعرفهم المستفتي، بل اعتقد الانحصار، يجب عليه

أحد الأمرين : من الإفتاء، أو الإرشاد إلى غيره إن قلنا بالاكتفاء في معرفة المجتهد بإخبار مجتهد آخر .

و خلاصة المقال : أنّه كلّ مايجب فيه على المستفتي السؤال يجب على المفتي الجواب، فإن وجب على الأول السؤال من ذلك عيناً، يجب عليه الجواب كذلك، و ما يجب فيه عليه من أحد الفقيهين، يجب عليه الجواب كفاية .

و كذا ما يتضرر المستفتي بجهله يجب عليه الجواب إما عيناً أو كفاية، ولايجب في غير ذلك .

و دليل الكلّ الإجماع، مضافاً في الأولين إلى قوله سبحانه : ﴿إنّ الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أُولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون﴾[١] .

والمروي في الصافي عن النبي ﷺ أنه قال : «من سئل عن علم يعلمه فكتمه، أُلجم يوم القيامة بلجام من نار»[٢] .

و رواه في إحقاق الحق أيضاً هكذا : «من علم علماً و كتمه، ألجمه الله يوم القيامة بلجام من النار»[٣] .

و ما رواه في الكافي بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : «قرأت في كتاب علي عليه السلام : إنّ الله لم يأخذ على الجهّال عهداً بطلب العلم حتى أخذ على العلماء عهداً ببذل العلم للجهّال»[٤] .

والأخيرة مخصوصة بالواجبات؛ لأنها التي أخذ العهد على الجهّال بطلبها .

و أما ما تقدّمها و إن كانت عامة، إلاّ أنّ صدق الكتمان في الآية الشريفة على

١ : البقرة ٢ : ١٥٩ .

٢ : تفسير الصافي ١ : ١٨٩ .

٣ : إحقاق الحق : ٤ .

٤ : الكافي ١ : ٤١ / ١، الوافي ١ : ١٨٥ / ١١٢ .

سكوت فقيه عن رأيه في مستحب، أو مباح، أو معاملة، غير معلوم، سيما بعد انتشار الجميع في كتب الأحاديث والفقه، من العربية والفارسية، فإنّ المنهيّ عنه: الكتمانُ المطلق دون الكتمان عن شخص خاص.

والروايتان اللاحقتان ضعيفتان غير معلوم انجبارهما بعمومهما.

و مع ذلك روى في الكافي بإسناده عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «دخل رسول الله المسجد فإذا جماعة قد أطافوا برجل، قال: ما هذا؟ فقيل: علاّمة، فقال: و ما العلاّمة؟ قالوا: أعلم الناس بأنساب العرب، و وقائعها، و أيام الجاهلية، والأشعار العربية.

قال: فقال النبي صلى الله عليه وآله: ذلك علم لايضر من جهله ولاينفع من علمه.

ثم قال النبي صلى الله عليه وآله: إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة»[1].

و فسّرت الآية المحكمة: بأُصول العقائد التي براهينها الآيات المحكمات، والفريضةُ العادلة: بفضائل الأخلاق، و عدالتها كناية عن توسّطها، والسنةُ القائمة: بشرايع الأحكام و مسائل الحلال والحرام.

و روى أيضاً بإسناده عن أبي عبدالله عليه السلام يقول: «وجدت علم الناس كلّه في أربع: أولّها أن تعرف ربّك، والثاني أن تعرف ما صنع بك، والثالث أن تعرف ما أراد منك، والرابع أن تعرف مايخرجك عن دينك»[2].

والمراد من الأول وا ضح، و من الثاني: علم النفس الإنسانية و صفاتها، ومايعود إليه من النشأة الأخروية، ومايوجب شكر المنعم. و من الثالث: الفضائل النفسانية، والأوامر الشرعية. و من الرابع: الرذائل والنواهي.

و يخرج من هاتين الروايتين كثير مما تعمّه الروايتان المرسلتان المتقدمتان، بل

١: الكافي ١: ١/٣٢، الوافي ١: ٥٠/١٣٣.
٢: الكافي ١: ١١/٥٠، الوافي ١: ٥١/١٣٥.

يمكن أن يقال بعدم خلوّ المعاني الثلاثة المذكورة في الرواية الأُولى عن إجمال، ولأجله يدخل الإجمال في العمومات أيضاً، فتأمل.

و منها: **القضاء.**

فلهم ولاية القضاء والمرافعات، و على الرعية الترافع إليهم و قبول أحكامهم.

و يدلّ على ثبوتها لهم ـ مع الإجماع القطعي، بل الضرورة، والقاعدتان الكليتان المتقدمتان ـ المرويُّ عن كنز الكراجكي، والتوقيع الرفيع، و مقبولة ابن حنظلة، و روايتا أبي خديجة، المتقدمة جميعاً في صدر العائدة[1]، والمروي عن العوالي، المتقدم في الإفتاء[2].

و رواية داود بن الحصين عن أبي عبدالله عليه السلام، في رجلين اتفقا على عدلين، جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يقضى الحكم؟ فقال: «ينظر إلى أفقههما و أعلمهما بأحاديثنا و أورعهما، فينفذ حكمه ولايلتفت إلى الآخر»[3].

و رواية النميري عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ له منازعة في حق، فيتفقان على رجلين، إلى أن قال: «ينظر إلى أعدلهما و أفقههما في دين الله فيمضي حكمه»[4].

والظاهر وجوب القضاء على الفقيه؛ للإجماع، فإن اتّحد في البلد فعيناً، و إلاّ فكفاية، على التفصيل المتقدّم في التقليد.

ولايصير باختيار المدّعي أحدَ المجتهدين واجباً عينياً عليه و إن كان الاختيار مع المدعي، للأصل، إلاّ أن يكون بحيث لايجوز له الرجوع إلى الآخر.

١: المتقدّمتان فى ص٥٣٢ و ٥٣٣.

٢: تقدّم في ص ٥٤١.

٣: الفقيه ٣: ٥/ ١٧، التهذيب ٦: ٣٠١/ ٨٤٣، الوسائل ١٨: ٨٠ ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٢٠.

٤: التهذيب ٦: ٣٠١/ ٨٤٤، الوسائل ١٨: ٨٨ ابواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٥.

و منها: الحدود والتعزيرات.

واختلفوا في ثبوت ولايتها للفقيه في زمن الغيبة.

فذهب الشيخان[١] إلى ثبوتها له، واختاره الديلمي[٢]، والفاضل في كتبه[٣]، والشهيدان[٤]، و صاحب المهذب[٥]، و صاحب الكفاية[٦]، والشيخ الحرّ[٧]، بل أكثر المتأخرين[٨].

و نسب إلى المشهور، بل ادّعى بعضهم عليه الإجماعَ في مسألة عمل الحاكم بعلمه في حقوق الله[٩].

و نقل عن الحلي منعها[١٠].

وظاهر الشرائع والنافع التردّد[١١].

والأول: هو الحق؛ للقاعدتين المتقدمتين، مضافتين إلى رواية حفص بن غياث، المنجبر ضعفها ـ لو كان ـ بالشهرة، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال: «إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»[١٢].

١: الشيخ المفيد في المقنعة: ٨١٠، والشيخ الطوسي في النهاية: ٧٣٢.

٢: المراسم: ٢٦١.

٣: قواعد الأحكام ١: ١١٩، تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٩، تحرير الأحكام ١: ١٥٨.

٤: الشهيد الأول في اللمعة الدمشقية: ٤٦، والشهيد الثاني في الروضة البهية ٢: ٤١٧، والمسالك ١: ١٦٢.

٥: المهذب البارع ٢: ٣٢٨.

٦: كفاية الأحكام: ٨٣.

٧: وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٨، أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامّة ب ٢٨.

٨: كفخر المحققين في إيضاح الفوائد ١: ٤٠٠، والفاضل المقدادفي التنقيح الرائع ١: ٥٩٧، والفاضل الهندي في كشف اللثام ٢: ١٤٩، وصاحب الرياض فيه ٢: ٣٨٩.

٩: كصاحب رياض المسائل فيه ٢: ٣٨٩.

١٠: السرائر ٢: ٢٤.

١١: شرائع الإسلام ١: ٣٤٤، المختصر النافع: ١٣٩.

١٢: الفقيه ٤: ٥١/ ١٧٩، التهذيب ١٠: ١٥٥/ ٦٢١، الوسائل ١٨: ٣٣٨ أبواب مقدمات الحدود ب٢٨ ح ١.

و تؤيّده رواية أبي مريم، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام: أن ما أخطأت القضاة في دم أو قطع، فعلى بيت مال المسلمين»[1].

و رواية أبي عقبة، الواردة في حكاية أبي عبدالله عليه السلام مع غيلان قاضي ابن هبيرة، و فيها: «يا غيلان ما أظن ابن هبيرة وضع على قضائه إلاّ فقيهاً»، قال: أجل، قال: «يا غيلان تجمع بين المرء و زوجه؟» قال: نعم، قال: «و تفرّق بين المرء و زوجه؟» قال: نعم، قال: «وتقتل؟» قال: نعم، قال: «وتضرب الحدود؟» قال: نعم، قال: «و تحكم في أموال اليتامى؟» قال: نعم[2]. الحديث.

و قد يستدل أيضاً بالإطلاقات، مثل قوله سبحانه: ﴿فاقطعوا﴾[3] و قوله عزّ شأنه: ﴿فاجلدوا﴾[4] ونحوهما.

و يمكن الخدش فيه بعدم معلومية شمول تلك الخطابات لمثل الفقهاء.

و هل ذلك لهم على سبيل الوجوب أو الجواز؟

الظاهر من القائلين بثبوت الولاية لهم الأوّلُ، حيث استدلوا بإطلاقات الأوامر، و بإفضاء ترك إجراء الحدود إلى المفاسد، و صرّحوا بوجوب مساعدة الناس لهم، و هو كذلك؛ لظاهر الإجماع المركب.

و قول أمير المؤمنين عليه السلام في رواية ميثم ـ الطويلة ـ التي رواها المشايخ الثلاثة، الواردة في حدّ الزنا: «و إنك قد قلت لنبيك صلى الله عليه وآله فيما أخبرته به من دينك: يامحمد صلى الله عليه وآله مَن عطّل حدّاً من حدودي فقد عائدني و طلب بذلك مضادّتي، اللهم و إنّي غير معطّل حدودك، ولا طالب مضادّتك، ولا مضيّع أحكامك»[5] الحديث.

١: الكافي ٧: ٣/٣٥٤، التهذيب ١٠: ٨٠١/٢٠٣، الوسائل ١٩/ ١١١ ابواب دعوى القتل ب٧ ح١، عن ابي جعفر عليه السلام. وأوردها في الفقيه ٣: ١٦/٥ عن الأصبغ بن نباتة بتفاوت يسير.

٢: الكافي ٧: ١٣/٤٢٩.

٣: المائدة ٥: ٣٨.

٤: النور ٢٤: ٢و٤.

٥: الكافي ٧: ١/١٨٥، الفقيه ٤/ ٢٢/ ٥٢، التهذيب ١٠: ٩/ ٢٣، الوسائل ١٨: ٣٧٧ ابواب حدّ الزّنا ب١٦ح١.

و يمكن الاستدلال بعموم هذه الرواية على نفس ثبوت هذه الولاية أيضاً للفقهاء.

ثم ما ذكر و إن اختص بالحدود ولكن يتعدّى إلى التعزيرات بالإجماع المركب، مضافاً إلى أن الظاهر دخول التعزيرات في الحدود أيضاً.

ومنها: أموال اليتامى.

و ثبوت ولايتها للفقهاء الجامعين لشرائط الحكم والفتوى إجماعي، بل ضروري، وحكاية الإجماع و عدم الخلاف فيه مستفيضة، بل متواترة.

و يدل عليه أولاً: الإجماع القطعي.

وثانياً: الآية الشريفة، و هي قوله سبحانه: ﴿ولاتقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾[1] دلّت على جواز قرب ماله بالتي هي أحسن لكل أحد من الناس، و منهم الفقهاء، فيجوز لهم قطعاً.

و كذا يجوز قرب غيرهم مع إذن الفقيه أيضاً كذلك، و أما بدونه فجوازه من الآية غير معلوم؛ لجواز أن يكون الأحسن كونه مع إذن الفقيه الذي بيده مجاري الأمور، والمرجع في الحوادث، والحجة والحاكم والقاضي من جانب الإمام، و أمين الرسول، و كافل الأيتام، و حِصن الإسلام، و وارث الأنبياء و بمنزلتهم، و أعلم بوجوه التصرّف، بل يظهر منه عدم جواز قرب الغير بدون إذنه.

و ثالثاً: القاعدة الثانية من القاعدتين المتقدمتين.

و بيانها: أنه لاشك ولاريب في أنّ الصغير ممنوع عن التصرف في ماله شرعاً، إجماعاً و نصّاً، كتاباً و سنّة.

فإما لم ينصب من جانب الله سبحانه أحد لحفظ أمواله و إصلاحه والتصرف فيه فيما يصلحه، أو نصب.

والأول غير جائز على الحكيم المتقن عقلاً، كما صرّح به في رواية العلل

١: الأنعام ٦: ١٥٢.

المتقدّمة أيضاً، و يدل عليه استفاضة الأخبار بأنّ الشارع لم يدع شيئاً مما تحتاج إليه الأمّة إلاّ بيّنه[1] لهم، ولاشك أنّ هذا أشد ما يحتاجون إليه، بل يبطله في الأكثر نفي الضرر والضرار.

فتعيّن الثاني، و هذا المنصوب لايخلو: إما يكون معيّناً، أو لا على التعيين، أي كل من كان. و على التعيين، إما يكون هو الفقيه، أو الثقة العدل؛ لعدم القول بتعيين آخر.

و على التقادير الثلاث يكون الفقيه منصوباً، فهو المتيقن والباقي مشكوك فيه، مع أنّ المرجحات المتقدّمة لتعيّن الفقيه موجودة أيضاً.

ورابعاً: الأخبار الكثيرة، كصحيحة ابن بزيع، قال: مات رجل من أصحابنا و لم يوصِ، فرفع أمره إلى قاضي الكوفة، فصيّر عبدالحميد القيّم بماله، و كان الرجل خلّف ورثة صغاراً، و متاعاً، و جواري، فباع عبدالحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن، إذ لم يكن الميت صيّر إليه وصيته، و كان قيامه بهذا بأمر القاضي؛ لأنهنّ فروج.

فذكرت ذلك لأبي جعفرعليه السلام، فقلت له: يموت الرجل من أصحابنا، و لم يوصِ إلى أحد، و خلّف الجواري، فيقيم القاضي رجلاً منا لبيعهن، أو قال: يقوم بذلك رجل منا، فيضعف قلبه لأنهنّ فروج، فما ترى في ذلك القيم؟ قال، فقال: «إذا كان القيّم به مثلك أو مثل عبدالحميد فلابأس»[2].

وجه الدلالة: أنّ مثل عبد الحميد إما يراد به في الفقاهة والعدالة، أو العدالة خاصة؟ و على التقديرين يجوز التصرّف للفقيه. ولاشك أنّ نصب قاضي الكوفة لامدخلية له في ذلك أيضاً.

و صحيحة ابن رئاب، قال: سألت أبا الحسن موسىعليه السلام عن رجل بيني و بينه

١: الكافي ١: ٥٩/ ٢ـ٤.

٢: الكافي ٥: ٢٠٩/٢، التهذيب ٩: ٩٣٢/٢٤٠، الوسائل ١٢: ٢٧٠ أبواب عقد البيع ب ١٦ ح ٢.

قرابة مات، و ترك أولاداً صغاراً، و ترك مماليك، غلماناً و جواري، و لم يوصِ، فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتخذها أم ولد؟ و ما ترى في بيعهم؟ قال: فقال: «إن كان لهم وليّ يقوم بأمرهم، باع عليهم، و نظر لهم، و كان مأجوراً فيهم».

قلت: فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية يتّخذها أُمّ ولد؟ قال: «لابأس بذلك إذا باع عليهم القيّم الناظر لهم فيما يصلحهم، فليس لهم أن يرجعوا فيما صنع القيّم لهم الناظر لهم فيما يصلحهم»[1].

وجه الدلالة: أنها تدل على ثبوت الولاية لغير الأب والجدّ والوصي، حيث انتفت هذه الثلاثة في المورد، أما الأب والوصي فظاهر، و أما الجد؛ فلأنه أيضاً لوكان لكان هو المتولي لأمرهم، لذكره. و بعد ثبوت الولاية لغير الثلاثة تثبت للفقيه بالإجماع.

و صحيحة إسماعيل بن سعد، عن الرجل يموت بغير وصية و له ورثة، صغار و كبار، أيحلّ شراء خدمه و متاعه من غير أن يتولى القاضي بيع ذلك؟ فإن تولاّه قاض قد تراضوا به و لم يستعمله الخليفة، أيطيب الشراء منه أم لا؟ قال: «إذا كان الأكابر من ولده معه في البيع، فلابأس به إذا رضي الورثة بالبيع و قام عدل في ذلك»[2].

و موثقة سماعة، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام: عن رجل مات و له بنون و بنات، صغار و كبار، من غير وصية، و له خدم و مماليك و عقد، كيف يصنع الورثة بقسمة ذلك الميراث؟ قال: «إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلك كله فلابأس»[3].

١: الكافي ٥: ١/٢٠٨، الفقيه ٤: ٥٦٤/١٦١، التهذيب ٩: ٩٢٨/٢٣٩، الوسائل ١٣: ٤٧٤ أبواب احكام الوصايا ب ٨٨ ح ١.

٢: الكافي ٧: ١/٦٦، التهذيب ٩: ٩٢٧/٢٣٩، الوسائل ١٢: ٢٧٠ أبواب عقد البيع ب ١٦ ح ١.

٣: الكافي ٧: ٣/٦٧، الفقيه ٤: ٥٦٣/١٦١، التهذيب ٩: ٩٢٩/٢٤٠، الوسائل ١٣: ٤٧٤ أبواب احكام الوصايا ب ٨٨ ح ٢.

وجه دلالة هاتين الروايتين: أنهما دلّتا على جواز بيع العدل و قسمة الثقة، ولاشك في صدقهما على الفقيه الجامع للشرائط.

والمروي في الفقه الرضوي أنه قال: «لأيسر القبيلة ـ و هو فقيهها و عالمها ـ أن يتصرّف لليتيم في ماله فيما يراه حظاً و صلاحاً، و ليس عليه خسران ولا له الربح، والربح والخسران لليتيم و عليه»[1].

و قد ثبت من هذه الأدلة برمّتها ثبوت الولاية للفقيه على الأيتام في أموالهم، بمعنى جواز تصرّفه فيها، و نفوذ بيعه و شرائه و معاملاته، و بها يخرج عن أصل عدم جواز التصرف في مال الغير و عدم نفوذ التصرفات.

وهاهنا فوائد:

الأولى: هل هذه الولاية ثابتة مطلقاً، أو بعد انتفاء الأب والجد والوصي؟ الظاهر عدم الخلاف في الترتيب، و أنها مخصوصة بصورة انتفاء هؤلاء، و لم يثبت من الأدلة أزيد من ذلك أيضاً.

أما الإجماع فظاهر.

و أما الآية؛ فلعدم معلومية كون قُرب الفقيه مع وجود أحد الثلاثة بدون إذنه أحسن.

و أما الدليل العقلي؛ فلعدم جريانه مع أحد هؤلاء.

و أما الروايات، فكلها واردة في صورة فقد الأب، و غير الرضوي في صورة فقد الوصي أيضاً؛ و أما هو و إن شمل بظاهره لصورة وجوده أيضاً، إلاّ أنّ ضعفه المانع عن العمل به في غير صورة الانجبار يمنع من العمل بعمومه.

و أما الجد، و إن شملت الروايات بإطلاقها صورة وجوده أيضاً، إلاّ أن أدلّة ثبوت الولاية للجد، المذكورة في مظانّها، خصّصتها بصورة انتفائه، مضافاً إلى

١: فقه الرضا عليه السلام: ٣٣٣.

كون ذلك الإطلاق مخالفاً لعمل الأصحاب شاذاً، فلايكون معمولاً به.

ثم أدلة ثبوت ولاية هذه الثلاثة فذكرها ليس من وظيفة هذا المقام.

الثانية: الظاهر من صحيحة إسماعيل و موثقة سعد و إن كان جواز التصرف في أموال اليتامى لكل واحد من عدول المسلمين و ثقاتهم، و ثبوت الولاية له ـ و مال إليه المحقق الأردبيلي قدّس سرّه في شرح الإرشاد أيضاً لهاتين الروايتين[1] ـ إلاّ أنه مخالف لعمل الأصحاب الثابت بالتتبع، و حكايات الإجماع على اختصاص جواز التصرف من العدول أو العدل بصورة فقد الفقيه، فلايكون معمولاً به. مضافاً إلى عدم كون تصرفه أحسن في صورة إمكان الوصول إلى الفقيه، و إلى إشعار الرضوي بل ظهوره في الاختصاص بالفقيه.

و كذا يشعر به رواية تحف العقول، المتقدمة في صدر العائدة، المصرّحة بأنّ مجاري الأمور بيد العلماء، فالحقّ اختصاص الولاية بعد الثلاثة المذكورين بالفقهاء مع وجودهم و عدم تعسّر الوصول إليهم.

الثالثة: بعد ما عرفت من اختصاص الولاية الثابتة ـ بمعنى جواز التصرف و نفوذ تصرفاته ـ في الفقيه، تعرف عدم جواز تصرف غيره؛ لأصالة عدم جواز التصرف في مال الغير بدون وجه مجوّز إجماعاً و نصاً.

ففي النبوي: «لايأخذنّ أحدكم متاع أخيه جادّاً ولا لاعباً»[2].

و في المروي عن صاحب الزمان عليه السلام: «لايحلّ لأحد أن يتصرف في مال الغير بغير إذنه»[3].

وللنهي في الآية الشريفة عن قرب مال اليتيم إلاّ بالتي هي أحسن، و لم يعلم كون تصرف غير الفقيه بدون إذنه أحسن، فيكون حراماً.

١: مجمع الفائدة والبرهان ٨: ١٥٧، ١٦١.

٢: سنن الترمذي ٣: ٢٢٤٩/٣١٣، كنز العمال ١٠: ٣٠٣٤١/٦٣٧، عوالي اللآلي ٣: ٤٧٣ مع اختلاف.

٣: كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٥٢١ ب٤٥ ح٤٩.

مضافاً ـ في عدم نفوذ معاملات غير الفقيه ـ إلى الأصل، و مفهوم الشرط في صحيحتي ابن بزيع و ابن رئاب، و بعد عدم جواز تصرف الغير ثبت وجوب منع الفقيه له عن التصرف نهياً للمنكر.

الرابعة: و إذ ثبت عدم جواز تصرّف الغير بدون إذن الحاكم و وجوب نهيه إياه عنه، فهل يجب على الحاكم التصرف بنفسه أو الإذن فيه، أم لا؟.

التحقيق أنه إن كان في معرض التلف و خوف الضرر على الصغير بدونه، يجب للإجماع، و إلاّ فلايجب من غير جهة النهي عن المنكر، فلوكان لصغير مال مدفون في موضع مأمون أو محفوظ في بيت، لايجب على الفقيه التصرف فيه؛ أو في ذمّة شخص مأمون، و نحو ذلك.

الخامسة: تصرف الفقيه في أموال اليتامى تارةيكون بمجرد الحفظ من التلف، و حكمه ظاهر، و أُخرى بنحو الإقراض، والتجارة، والبيع، والشراء، والصلح، و نحوها.

ولاكلام في الأول.

و أما الثاني، فلاشك في جوازه، والأخبار المتقدمة تدلّ عليه، ولكنه مخصوص بصورة انتفاء المفسدة فيه، و إلاّ فلايجوز؛ للإجماع، و قوله سبحانه: ﴿ولاتقربوا مال اليتيم إلاّ بالتي هي أحسن﴾[1].

و هل يكفي عدم المفسدة، أو يشترط وجود المصلحة؟ الظاهر الثاني؛ للآية الشريفة، فإنّ المراد بالأحسن: إمّا الأحسن من جميع الوجوه، أو منْ تركه ـ كما قيل[2] ـ و مع عدم المصلحة لايكون أحسن بشيء من المعنيين.

و كذلك يدل عليه قوله: «و نظر لهم» في صحيحة ابن رئاب المتقدّمة، فإنّ معنى النظر لهم: ملاحظة نفعهم و مصلحتهم، بل مفهوم الشرط في قوله: «إذا

١: الأنعام ٦: ١٥٢.
٢: زبدة البيان: ٣٩٤.

باع» إلى الآخر، يدل على ثبوت البأس الذي هو العذاب إذا لم يكن البيع ما يصلح لهم.

فإن قيل: هذا إذا كان «مايصلحهم» متعلّقاً بقوله «باع أو صنع»، و لو تعلّق بالناظر، لم يفد ذلك المعنى.

قلنا: يكفي الاحتمال الأول، إذ معه يحصل الإجمال، و بهذا المجمل يخصص مطلقات جواز بيع الحاكم، فلايكون حجة في موضع الإجمال، فلايكون دليل على جواز البيع في موضع عدم المصلحة.

و هل يكفي تحقق المصلحة، أو يجب مراعاة الأصلح مهما أمكن و تيسّر؟

فلو كانت مصلحة في بيع ملكه، و كانت قيمته مائة، و له مَن يشتريه بهذه القيمة، ويشتريه غيره بمائة و عشرين، هل يجوز بيعه بالمائة، أم لا؟ الظاهر الثاني؛ لعدم معلومية كون البيع بالمائة حينئذ مصلحة عرفاً. سلمنا، ولكن لاشك أنه ليس بأحسن.

فإن قيل: فلعل المعنى: الأحسن من الترك لامن جميع الوجوه.

قلنا: المخصص بالمجمل المتصل حجة في غير ما علم خروجه و تخصيصه، و لم يعلم خروج الأحسن من الترك خاصة، فيكون منهياً عنه.

فإن قيل: إطلاق صحيحة ابن رئاب و سائر المطلقات المتقدمة يكفي في إثبات جواز البيع بالصالح و لو لم يكن أصلح.

قلنا: الآية لها مخصصة، مع أنه قد عرفت الإجمال في الآية، والمخصص بالمنفصل ليس بحجة في مقام الإجمال، فلايكون المطلقات حجة في مقامه.

ولايخفي أنّ ذلك إنما هو فيما إذا تصرف بأحد الأمرين مجدّداً، و أما لو لم يتصرف أصلاً تصرفاً جديداً، فلايجب ملاحظة الأصلحية؛ لعدم دلالة الآية.

فلو ضبط المال في مكان محفوظ، أو في يد أمين، و أراد أحد الاتّجار به، لايجب دفعه إليه و لو مع المصلحة، إذ لايقرب حينئذ حتى تجب مراعاة الأصلح.

نعم، لو دفعه حينئذ إلى أحد الشخصين يجب مراعاة الأصلح، و كذا

لو اشترى أحد ملكه بأضعاف قيمته، و كانت فيه المصلحة لم يجب. نعم لو باعه تجب مراعاة الأصلح.

و هل يجب على الفقيه إجارة ضياعه و نحوها مما له غلّة و نفع؟. الظاهر نعم فيما يعدّ تركه ضرراً، و هو ما ثبتت أُجرة مثله على متصرفه إذا كان له راغب إجارةً؛ لأنّ تركه إتلاف و إضرار عرفاً.

و منها: أموال المجانين والسفهاء

فإنّ ولاية أموالهم مع الحاكم إذا لم يكن لهم وليّ آخر.

بيان ذلك: أنّ المجنون بجميع فنونه، والسفيه ببعض أقسامه ـ أي مَن ليس له ملكة إصلاح المال، أو له ملكة إفساده ـ ممنوعان من التصرف فيه بالإجماع القطعي المحقَّق والمحكيّ متواتراً.

و يدل عليه مع الإجماع: الكتاب والسنّة.

قال الله سبحانه: ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم﴾[1]، و قال سبحانه: ﴿فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم﴾[2].

و في موثقة ابن سنان: «وجاز أمره، إلاّ أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً»، فقال: و ما السفيه؟ فقال: «الذي يشتري الدرهم بأضعافه»، قال: وما الضعيف؟ قال: «الأبله»[3].

و في صحيحة عيص قال: سألته عن اليتيمة متى يدفع إليها مالها؟ قال: «إذا علمتَ أنها لا تفسد ولا تضيع»[4].

و في صحيحة هشام بن سالم: «و إن احتلم و لم يؤنَس منه رشد، و كان

١: النساء ٤: ٥.

٢: النساء ٤: ٦.

٣: التهذيب ٩: ١٨٢ / ٧٣١، الوسائل ١٣: ٤٣٠ احكام الوصايا ب ٤٤ ح ٨.

٤: الكافي ٧: ٦٨/٤، الفقيه ٤: ١٦٤ / ٥٧٢، التهذيب ٩: ١٨٤ / ٧٤٠، الوسائل ١٣: ٤٣٢ احكام الوصايا ب ٤٥ ح ١.

سفيهاً أو ضعيفاً، فليمسك عنه وليّه ماله»[١].

و في رواية أبي بصير: «فإن احتلم و لم يكن له عقل، لم يدفع إليه شيئاً أبداً»[٢]. إلى غير ذلك.

ثم وليّهما و مَن له التصرف في أموالهما ـ حيث لم يكن وليّ آخر من أب أو جد أو وصي ـ و فيما لهم الولاية ـ كما حقّق في كتب الفروع ـ الحاكمُ، بدليل الإجماع المقطوع به، و للقاعدة الثانية من القاعدتين المتقدمتين.

بيانه: أنّ بعد حجر الشارع عليهما ومنعهما من التصرف في أموالهما، لابد وأن يقيم مقامهما قيّماً و ولياً لهما، يحفظ أموالهما بحكم العقل والشرع، كما تشعر به رواية العلل المتقدمة[٣]، و نفي الضرر[٤]، والعلة المعلومة من منعهما عن التصرف[٥]، والمستفاد من قوله في صحيحة هشام المتقدّمة: «فليمسك عنه وليه ماله».

و ثبوت الولاية للحاكم، حيث لادليل على ولاية غيره، متيقّن، إذ كل مَن يحتمل كونه ولياً يدخل فيه الحاكم ولاعكس.

و أيضاً صرّح في رواية التحف المتقدمة[٦] «إنّ على يده مجاري الأمور» التي منها ذلك الأمر.

و صرّح في النبوي« بأنّ السلطان وليُّ من لاوليَّ له»[٧].

١: الكافي ٧: ٦٨/ ٢، الفقيه ٤: ١٦٣/ ٥٦٩، التهذيب ٩: ١٨٣/ ٧٣٧، الوسائل ١٢: ٢٦٨ ابواب عقد البيع ب ١٤ ح ٢.

٢: الكافي ٧: ٦٨/ ٣، الفقيه ٤: ١٦٤/ ٥٧٠، وبسند آخر في التهذيب ٩: ٢٤٠/ ٩٣١، الوسائل ١٣: ٤٣٣ أبواب أحكام الوصايا ب ٤٥ ح ٥.

٣: المتقدمة ص ٥٣٤، وهي في علل الشرائع: ٢٥٢.

٤: الكافي ٥: ٢٨٠/ ٤، الفقيه ٣: ٤٥/ ١٥٤، الوسائل ١٧: ٣١٩ ابواب الشفعة ب ٥ ح ١، عوالي اللآلي ١: ٢٢٠/ ٩٣.

٥: الواو ليست في «ب».

٦: في ص ٥٣٤، وهي في تحف العقول: ٢٣٨.

٧: سنن أبي داود ٢: ٥٦٦/ ٢٠٨٣، سنن الترمذي ٢: ٢٨٠/ ١١٠٨، سنن ابن ماجة ١: ٦٠٥/ ١٨٧٩.

والحاكم: إما سلطان إن أُريد منه مَن له السلطنة الشرعية من الله.

أو خليفته و وارثه و بمنزلته و حجته و أمينه-كما مرّ في الأخبار المتقدمة-إن حمل على النبي والإمام، فيكون هو وليهما و قيّمهما في أموالهما على أنّ بعد ثبوت ولاية السلطان تثبت ولايته بحكم القاعدة الأُولى.

و هل تنحصر ولايته في الحفظ والإصلاح، أو يجوز له التصرّف فيها على نحو التصرّف في أموال الأيتام من البيع والشراء والتجارة والتبديل، و سائر أنواع التصرفات على الوجه الأصلح؟

ظاهر الأصحاب الثاني، بل الظاهر أنّ عليه الإجماع البسيط والمركب من وجهين:

أحدهما: عدم الفصل بين الحفظ و سائر التصرفات المُصلِحة.

وثانيهما: عدم الفصل بين أموالهما و أموال اليتامى.

ومنها: **أموال الغُيَّب**.

والتحقيق: أنّ الغيّاب على ثلاثة أقسام:

الأول: الغائب عن بلده، المعلوم خبره و ناحيته، والمتوقع رجوعه عادة و عرفاً، والمظنون إيابه ولوباستصحاب البقاء، والمتمكّن من رجوعه أو توكيله ولوبالكتابة ونحوها، كالمسافرين للتجارة والزيارة والحج و نحوها[1].

الثاني: الأول إلاّ أنه غير متمكن من استخبار أحواله، والتصرف في أمواله، ولولبعد مسافة، وامتداد مدة، أو حبس، و نحوه.

الثالث: الغائب المفقود خبره.

وللحاكم القضاء على كل من الأنواع الثلاثة، و بيع ماله لقضاء دينه المعجَّل بعد مطالبة الدائن إن لم يمكنه التخلص بوجه آخر بلاعسر و حرج، كما حقّق في

١: العبارة في «ج،ح» هكذا: المعلوم خبره وناحيته، كالمسافرين للتجارة والزيارة والحج ونحوها، والمتمكّن من رجوعه أو توكيله ولو بالكتابة ونحوها، والمتوقع رجوعه عادةً وعرفاً والمظنون إيابه ولو باستصحاب البقاء.

كتاب القضاء من الفروع.

و يدل عليه: مرسلة جميل عنهما عليهما السلام قالا: «الغائب يقضى عليه إذا قامت عليه البينة، و يباع ماله و يقضى دينه، و هو غائب»[1] الحديث.

و إن أمكنه التخلص بوجه آخر من غير عسر، فالظاهر التخيير؛ لإطلاق المرسلة.

و أما الولاية في أموالهم على الإطلاق، فإن كان الغائب من القسمين الأولين، فلاولاية للحاكم من حيث هو حاكم على ماله من حيث هو غائب؛ للأصل والإجماع. فليس له استيفاء حقوقه و مطالبته بما حلّ أجله من مطالباته و إجارة ضياعه، و نحو ذلك.

نعم، لوكان مال منه في معرض الهلاك و مشرفاً على التلف، و منه منافع ضياعه و عقاره، يجوز حفظه إجماعاً؛ ولقوله سبحانه: ﴿ما على المحسنين من سبيل﴾[2]؛ وللإذن الحاصل بشاهد الحال، بل قديجب كفاية على كل من اطّلع عليه. و ليس ذلك من باب الولاية، لعدم ثبوت الولاية عليهما، بل لحفظ حقوق الأخوّة، و إعانة البرّ.

و إن كان من القسم الثالث، فظاهر سيرة العلماء و طريقتهم، والمصرّح به في كلام جماعة، ثبوت ولاية الحاكم في أمواله، بل الظاهر أنه إجماعي، فهو الدليل عليه، مضافاً إلى القاعدة الثانية من القاعدتين.

و هل ولايته فيها منحصرة بالحفظ، أو له أنواع التصرفات من جهة المحافظة و مراعاة المصلحة فيها ولوبالبيع والتبديل؛ أو له التصرفات النافعة، كالبيع مع المصلحة بدون مفسدة في الترك؟ الظاهر الأول؛ للأصل، فتأمل.

١: الكافي ٥: ١٠٢/ ٢، التهذيب ٦: ٢٩٦/ ٨٢٧، الوسائل ١٨: ٢١٦ أبواب كيفية الحكم ب ٢٦ ح ١.

٢: التوبة ٩: ٩١.

ومنها: الأنكحة.

فإنّ للحاكم ولاية فيها في الجملة إجماعاً، و إن اختلفوا في مواردها.

و تحقيق الكلام في المقام: أنه لا خلاف في عدم ثبوت ولاية له في النكاح على غير الصغيرين والمجنونين والسفيهين، و إنما الكلام في هذه الثلاثة.

و نذكرها في مسائل ثلاث:

الأولى: في الصغيرين الخاليين عن الأب والجد، والمشهور عدم ثبوت ولاية النكاح عليهما للحاكم[١]، و نسبه في الحدائق إلى الأصحاب، مؤذناً بدعوى الإجماع[٢]، واحتمل الإجماع جماعة[٣].

و قال صاحب المدارك في شرح النافع: إنّه المعروف من مذهب الأصحاب[٤]. انتهى.

و تنظّر في ذلك صاحب المسالك[٥]، و بعض آخر ممن تأخر عنه[٦].

والحق هو الأول؛ للأصل، و مفهوم الشرط في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: في الصبي يتزوّج الصبية يتوارثان؟ قال: «إذا كان أبواهما اللذان زوّجاهما فنعم»[٧].

والأخرى: عن الصبي يزوّج الصبية؟ قال: «إن كان أبواهما اللذان زوّجاهما فنعم جائز»[٨].

١: أُنظر رياض المسائل ٢: ٨١.
٢: الحدائق ٢٣: ٢٣٧.
٣: منهم: صاحب عناوين الأصول فيها: ٣٤٤.
٤: نهاية المرام ١: ٨٠.
٥: مسالك الافهام ١: ٤٥٣.
٦: كالفاضل الهندي في كشف اللثام ١: ١٠.
٧: التهذيب ٧: ٣٨٨/١٥٥٦، الوسائل ١٤: ٢٢٠ ابواب عقد النكاح ب ١٢ ح ١، ورواه في الكافي ٧: ١٣٢/٣ عن عبيد بن زرارة.
٨: التهذيب ٧: ٣٨٢/١٥٤٣، الاستبصار ٣: ٢٣٦/٨٥٤، الوسائل ١٤: ٢٠٨ ابواب عقد النكاح ب٦ ح٨.

واشتمال ذيل الأخيرة على إثبات الخيار غير ضائر؛ لأنّ خروج جزء من الخبر عن الحجية لايضر في الباقي.

و رواية داود بن سرحان عن أبي عبدالله عليه السلام، و فيها: «واليتيمة في حجر الرجل لاتزوّج إلاّ برضاها»[١].

والاستدلال بالأخيرة، بناءاً على أن يحمل على أنه: إلاّ برضاها في زمان يعتبر رضاها، أي بعد البلوغ. ولو حُملت اليتيمة على البالغة ـ كما في قوله سبحانه: ﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً﴾[٢] ـ مجازاً، لخرجت عن المسألة.

ومايمكن أن يستدل به للثبوت ـ ولأجله تنظّر فيه مَن تنظّر ـ : النبوي المشهور: «السلطان وليُّ مَن لاوليَّ له»[٣] بضميمة عموم النيابة المتقدّم ثبوته؛ و صحيحة ابن سنان: «الذي بيده عقدة النكاح هو وليّ أمرها»[٤]، ولاشك أنّ الحاكم وليّ أمر الصغيرين. وسائر الأخبار الواردة في بيان مَن بيده عقدة النكاح وعَدِّ وليِّ الأمر منه.

و رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كانت المرأة مالكة أمرها، تبيع و تشتري و تعتق و تشهد و تعطي مالها ما شاءت، فإنّ أمرها جائز، تزوِّج إن شاءت بغير إذن وليها، و إن لم تكن كذلك، فلايجوز تزويجها إلاّ بأمر وليّها»[٥].

١: الكافي ٥: ٣/٣٩٣، التهذيب ٧: ١٥٥٠/٣٨٦، الاستبصار ٣: ٨٥٦/٢٣٩، الوسائل ١٤: ٢٠١ ابواب عقد النكاح ب ٣ ح ٣.

٢: النساء ٤: ٦.

٣: سنن ابي داود ٢: ٢٠٨٣/٢٨٠، سنن الترمذي ٢: ٢٨٠ / ١١٠٨، سنن ابن ماجة ١: ١٨٧٩/٦٠٥، المسالك ١: ٤٥٣.

٤: التهذيب ٧: ١٥٧٠/٣٩٢، الوسائل ١٤: ٢١٢ ابواب عقد النكاح ب ٨ ح ٢.

٥: التهذيب ٧: ١٥٣٠/٣٧٨، الاستبصار ٣: ٨٤٢/٢٣٤، الوسائل ١٤: ٢١٥ ابواب عقد النكاح ب ٩ ح ٦.

و صحيحة الفضلاء عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «المرأة التي ملكت نفسها غير السفيهة ولا المولّى عليها، إنّ تزويجها بغير وليّ جائز»[١].

وصحيحة ابن يقطين: أتزوَّج الجارية، و هي بنت ثلاثة سنين، أو يزوَّج الغلام، و هو ابن ثلاث سنين؟ وما أدنى حدّ ذلك الذي يزوَّجان فيه؟ فإذا بلغت الجارية فلم ترضَ فما حالها؟ قال: «لابأس بذلك إذا رضي أبوها أو وليها»[٢].

ويُردّ على الأول بقبول ولاية السلطان والحاكم، و إنما الكلام في جواز عقد كل ولي و نكاحه، وما الدليل عليه.

والصحيحةِ بمعارضتها مع المفهومين بالعموم والخصوص من وجه، حيث إنّ المفهومين واردان في غير الأب، وليّاً كان أو لا، والصحيحة واردة في الولي، أباً كان أو غيره، فيرجع إلى الأصل لولا ترجيح المفهومين بالشهرة، بل مخالفة العامة.

بل المفهومان أخص مطلقاً من الصحيحة؛ لاختصاصهما بالصغيرين، و عموم الصحيحة، فيجب تقديم الخاص، مضافاً إلى ما سيأتي في ردّ الاستدلال بالصحيحة في المسألتين الآتيتين.

و بمثله يُرَدّ الاستدلال بسائر الأخبار الواردة في بيان مَن بيده عقدة النكاح، مضافاً إلى ورودها جميعاً في المرأة، فيخرج عن المسألة.

و هو الجواب عن رواية زرارة و صحيحة الفضلاء، مضافاً إلى ما يأتي في ردّ الاستدلال بهما في المسألتين الآتيتين.

والصحيحةِ الأخيرة بالشذوذ الموجب للخروج عن الحجية، مضافاً إلى معارضتها مع موثقة أبي عبيدة الحذّاء، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن غلام وجارية

١: الكافي ٥: ١/٣٩١، الفقيه ٣: ١١٩٧/٢٥١، التهذيب ٧: ١٥٢٥/٣٧٧، الاستبصار ٣: ٨٣٧/٢٣٢، الوسائل ١٤: ٢٠١ أبواب عقد النكاح ب ٣ ح ١.

٢: التهذيب ٧: ١٥٤٢/٣٨١، الاستبصار ٣: ٨٥٣/٢٣٦، الوسائل ١٤: ٢٠٨ أبواب عقد النكاح ب ٦ ح ٧.

زوّجهما وليّان لهما، و هما غير مدركين، فقال: «النكاح جائز، و أيّهما أدرك كان له الخيار، و إن ماتا قبل أن يدركا، فلاميراث بينهما ولامهر، إلاّ أن يكونا قد أدركا و رضيا». إلى أن قال: قلت: فإن كان أبوهما هو الذي زوّجها قبل أن تدرك، قال: «يجوز عليها تزويج الأب، ويجوز على الغلام، والمهر على الأب للجارية»[١].

دلّت على عدم نفوذ نكاح غير الأب من أولياء الصغيرة، فتعارض الصحيحة المتقدّمة، و كذا تعارضها رواية داود المتقدّمة، و يرجع إلى الأصل المتقدّم.

الثانية: في المجنونَين البالغَين، و ثبوت ولاية النكاح عليهما للحاكم فيما إذا لم تثبت ولاية الغير ـ من أب أوجد أو وصي ـ مصرّح به في كلام أكثر المتأخرين، كالشرائع، والنافع[٢]، والقواعد، والتذكرة، والتلخيص، والتبصرة، والإرشاد، والتحرير[٣]، و شرح القواعد للمحقق الثاني[٤]، واللمعة والروضة[٥]، و كنزالعرفان[٦]، والكفاية[٧]، والمفاتيح و شرحه[٨]، والحدائق[٩]، و غيرها، بل الظاهر أنه متفق عليه بين المتأخرين.

و في كلام كثير منهم دعوى الشهرة عليه[١٠]، و في كلام بعضهم نفي

١: الكافي ٥: ٤/٤٠١، التهذيب ٧: ١٥٥٥/٣٨٨.
٢: الشرائع ٢: ٢٧٧، المختصر النافع: ١٩٧.
٣: قواعد الأحكام ٢: ٥، تذكرة الفقهاء ٢: ٥٩٢، تلخيص المرام: ٩٩، التبصرة: ١٣٢، إرشاد الأذهان ٢: ٨، تحرير الأحكام ١: ١٦٤.
٤: جامع المقاصد ٤: ٨٥.
٥: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٥: ١١٨.
٦: كنز العرفان ٢: ٢٠٩.
٧: كفاية الأحكام: ١٥٦.
٨: مفاتيح الشرائع ٢: ٢٦٦، وشرحه للوحيد البهبهاني ـ مخطوط.
٩: الحدائق الناضرة ٢٣: ٢٣٧.
١٠: كالمحقق السبزواري في كفاية الأحكام: ١٥٦.

الخلاف[١]، و في آخر دعوى الإجماع[٢]، ولكن الكلّ يشترطونه بالصلاح.

و جماعة كالمبسوط، والإرشاد، والتحرير، والمحقق الشيخ عليّ، والفاضل الهندي و شارح المفاتيح، يشترطونه بالحاجة والضرورة، بل يظهر من الشيخ عليّ ادّعاء الإجماع على اشتراطه[٣].

وكلمات أكثر القدماء خالية عن ذكر ولاية الحاكم على النكاح، بل يظهر من كثير من مصنَّفاتهم انتفاؤها، كالفقيه، والخلاف، والمبسوط، والنهاية، والتبيان، والجامع، والوسيلة، والغنية و غيرها[٤].

والحق ثبوت ولايته في النكاح عليهما فيما لم يثبت ولاية غيره، بشرط مسيس الحاجة، و دعاء الضرورة، و عدمُه ما لم يكن كذلك.

أما الأول؛ فللقاعدة الثانية من القاعدتين الكليتين المذكورتين، المؤيّدة بمظنّة الإجماع.

و أما الثاني؛ فللأصل السالم عن المعارض، إذ ليس شيء هنا يوهم الولاية، سوى النبوي المصرّح بأنّ: «السلطان وليُّ مَن لا وليَّ له»، وقدعرفت ما فيه[٥].

و أخبارِ «من بيده عقدة النكاح»[٦]، وسيأتي ما يرد عليها[٧].

١: كالعلاّمة في التذكرة ٢: ٥٩٢.

٢: كصاحب رياض المسائل فيه ٢: ٨١.

٣: المبسوط ٤: ١٦٥، إرشاد الأذهان ٢: ٨، تحرير الأحكام ٢: ٦، جامع المقاصد ٢: ٣٠٤، كشف اللثام ١: ١٠، شرح المفاتيح مخطوط.

٤: ومظانها في الفقيه ٣: ٢٥٠، والخلاف ٢: ٢٠٤ المسألة: ٦، والمبسوط ٤: ١٦٤، والنهاية: ٤٦٥، والتبيان ٢: ٢٧٣، والجامع للشرائع: ٤٣٨، والوسيلة: ٢٩٩، والغنية (الجوامع الفقهية): ٥٤٧. فإنهم ذكروا ولاية الأب والجد في النكاح ولم يذكروا سواهما.

٥: المتقدم ص٥٦٧. والحديث في سنن أبي داود ٢: ٥٦٦/٢٠٨٣، وسنن الترمذي ٢: ٢٨٠/١١٠٨، وسنن ابن ماجة ١: ٦٠٥/١٨٧٩.

٦: التهذيب ٧: ٣٩٢/١٥٧٠، الوسائل ١٤: ٢١٢ أبواب عقد النكاح ب ٨ ح ٢.

٧: يأتي في ص٥٧٨.

و رواية زرارة السابقة[١]، حيث دلّت بمفهوم الاستثناء على جواز تزويج مَن لم تكن كذلك بأمر وليّها.

و فيه: أنه إنما يتمّ لو كان لفظ التزويج فيها مضافاً إلى المفعول، أي يكون الضمير الراجع إلى المرأة مفعولاً به[٢]، و أما لو كان فاعلاً، كما هو المحتمل بل الأظهر سيما على نسخة (تتزوج) مكان (تزوّج)، والأنسبُ بقوله: «فإنّ أمرها جائز»، فلايتم، إذ لابدّ من تخصيص الرواية حينئذ بالسفيهة دون المجنونة، إذ المجنونة لااعتبار بفعلها[٣]، ولايجوز لها تزويج نفسها، لابأمر الولي ولابدونه، ولايُعبأ بقولها.

الثالثة: في السفيهين بمعنى خفيفَي العقل، الشامل لمن ليس له أهليّة إصلاح المال أيضاً.

و قد وقع الخلاف في ثبوت ولاية الحاكم في النكاح لهما مع عدم وليّ آخر، و عدمه، في كلمات المتأخرين.

و أما القدماء، فكلام مَن عثرتُ على كلامه خالٍ عن ذكر ولاية الفقيه على السفيهة والسفيه بالمرّة، كالصدوق، والمفيد، والشيخ، و أبناء زهرة و حمزة و إدريس، والحلبي، والديلمي، و يحيى بن سعيد. بل ظاهر بعضهم كالصدوق في الفقيه: العدم[٤]. بل ظاهر الخلاف، والتبيان: ادّعاء الإجماع على اختصاص ولاية النكاح بالأب والجدّ[٥].

و أما المتأخرون، فقد اختلفوا فيه، فذهب المحقق في الشرائع، والفاضل في

١: التهذيب ٧: ١٥٣٠/٣٧٨، الاستبصار ٣: ٨٤٢/٢٣٤، الوسائل ١٤: ٢١٥ أبواب عقد النكاح ب ٩ ح ٦، وقد سبقت في ص ٥٦٧.

٢: في النسخ: مفعولاً له.

٣: في «هـ»: لفعلها.

٤: الفقيه ٣: ٢٥٠.

٥: الخلاف ٢: ٢٠٤ المسألة: ٦، ق، التبيان ٢: ٢٧٣.

القواعد والتحرير والإرشاد إلى عدم ثبوت الولاية أصلاً، و صحة عقده بنفسه لو أوقعه بدون إذن الولي، كما صرّحوا به جميعاً في مسألة نكاح المحجور عليه[١]، و إن كان لهم كلام في المهر.

و ذهب جمع آخر ـ كما في التذكرة، و نكت الإرشاد، والمسالك، و شرح القواعد للمحقق الشيخ عليّ[٢] ـ إلى ثبوت الولاية، لا بمعنى استقلال الحاكم في تزويجهما، بل بمعنى عدم استقلالهما، و توقف صحة نكاحهما على إذن الحاكم، و إن لم يجز للحاكم تزويجهما بنفسه أيضاً.

و أما بمعنى استقلال الحاكم، فلم أرَ مصرّحاً به، و ربما ينسب إلى المحقق الشيخ عليّ في كتاب الحجر من شرح القواعد، و ليس كذلك، بل كلامه فيه أعمّ من الولاية الاستقلالية و غيرها[٣].

و صرّح في موضع آخر بعدم الاستقلال، قال: لاريب أنّ السفيه لايُجبر على النكاح؛ لأنه بالغ عاقل، ولايجوز له الاستقلال؛ لأنه لسفهه و تبذيره محجور عليه شرعاً، ممنوع من التصرفات المالية[٤]. انتهى.

والحق هو الثاني، أي ثبوت الولاية بمعنى توقف صحة العقد على إذن الحاكم، ولايستقل الحاكم في الولاية على النكاح، أي ليس وليّاً إجبارياً[٥].

أما عدم استقلال الحاكم و توقف النكاح على إذن السفيه أو السفيهة أيضاً، فللأصل السالم عن المعارض، بل ظاهر الإجماع، و إطلاق قوله سبحانه: ﴿فإذا بلغن أجلهنّ فلاجناح عليكم فيما فعلن في أنفسهنّ بالمعروف﴾[٦]، و قوله

١: أُنظر شرائع الإسلام ٢: ٢٧٧، وقواعد الأحكام ٢: ٥، وتحرير الأحكام ٢: ٦، وإرشاد الأذهان ٢: ٨.
٢: تذكرة الفقهاء ٢: ٥٩٧، غاية المراد: ١٨١، المسالك ١: ٤٥٤، جامع المقاصد ١٢: ١٠٢.
٣: جامع المقاصد ٥: ١٩٧.
٤: جامع المقاصد ١٢: ١١٤.
٥: في «ب، ج»: اختيارياً بدل إجبارياً.
٦: البقرة ٢: ٢٣٩.

سبحانه: ﴿حتى تنكح زوجاً غيره﴾[١].

والنصوص المستفيضة، كصحيحة منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «تُستأمر البكر و غيرها، ولاتنكح إلاّ بأمرها»[٢].

و صحيحة محمدبن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «لاتُستأمر الجارية إذا كانت بين أبويها، ليس لها مع الأب أمر»، و قال: «يستأمرها كل أحد ما عدا الأب»[٣].

و رواية إبراهيم بن ميمون عن أبي عبدالله عليه السلام، و فيها: «وإذا كانت قد تزوّجت، لم يزوّجها إلاّ برضى منها»[٤].

و موثقة البقباق، عن أبي عبدالله عليه السلام: «و أما الثيّب فإنها تُستأذن و إن كانت بين أبويها، إذا أرادا أن يزوّجاها»[٥].

و مرسلة الكافي: عن رجل يريد أن يزوّج أُخته، قال: «يؤامرها فإن سكتت فهو إقرارها، و إن أبت لا يزوجها»، و رواه في الفقيه بطريق صحيح، و زاد في آخرها: «فإن قالت: زوّجني فلاناً فليزوّجها ممن ترضى»[٦].

و موثقة الحذّاء المتقدّمة[٧]، حيث دلت على كفاية رضى غير المدركين بعد الإدراك مطلقاً، مضافاً إلى أنّ الغالب في أوائل الإدراك السفاهة.

و رواية داودبن سرحان المتقدّمة[٨]، فإنها بكلا احتماليها تدل على المطلوب.

١: البقرة ٢: ٢٣٠.

٢: التهذيب ٧: ٣٨٠/ ١٥٣٥، الوسائل ١٤: ٢١٤ أبواب عقد النكاح ب ٩ ح ١.

٣: الكافي ٥: ٣٩٣/ ٢، التهذيب ٧: ٣٨٠/ ١٥٣٧، الاستبصار ٣: ٢٣٥/ ٨٤٩، الوسائل ١٤: ٢٠٥ أبواب عقد النكاح ب ٤ ح ٣.

٤: التهذيب ٧: ٣٨٠/ ١٥٣٦، الاستبصار ٣: ٢٣٥/ ٨٤٨، الوسائل ١٤: ٢١٤ أبواب عقد النكاح ب ٩ ح ٣.

٥: الكافي ٥: ٣٩٤/ ٥، الوسائل ١٤: ٢٠٢ أبواب عقد النكاح ب ٣ ح ٦.

٦: الكافي ٥: ٣٩٣/ ٣، الفقيه ٣: ٢٥١/ ١١٩٦، الوسائل ١٤: ٢٠٥ أبواب عقد النكاح ب ٤ ح ٤.

٧: المتقدّمة ص ٥٦٨.

٨: المتقدّمة ص ٥٦٧.

و رواية يزيد الكناسي، و فيها: «فإذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضى والتأني، و جاز عليها بعد ذلك»[١].

و رواية محمد بن هاشم عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إذا تزوّجت البكر بنت تسع سنين فليست مخدوعة»[٢].

و صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: أنه قال في المرأة الثيّب تخطب إلى نفسها، قال: «هي أملك بنفسها، تُولّي أمرَها من شاءت»[٣].

و صحيحة البزنطي، قال: قال أبوالحسن عليه السلام: «والثيّب أمرها إليها»[٤]، إلى غير ذلك.

وصحيحة زرارة، قال: سمعت أباجعفر عليه السلام قال: «لاينقض النكاح إلاّ الأب»[٥].

و مثلها موثقة محمد بن محمد[٦].

وجه الدلالة: أنه لو تزوّجت البالغة حدّ التسع، الفاقدة للأب والجد، بدون إذن الحاكم، لم يكن للحاكم نقضه؛ لحصرهم عليهم السلام جواز النقض بالأب، فإذا لم يكن نقضه جائزاً كان صحيحاً. إلى غير ذلك من الأخبار.

و أما الثاني: أي توقف صحة تزويج السفيهين على إذن الولي، فلصحيحة الفضلاء المتقدمة[٧] الدالة بالمفهوم على عدم جواز تزويج السفيهة بغير وليّ. و

١: التهذيب٧: ٣٨٣ ذيل حديث ١٥٤٤، الاستبصار٣: ٢٣٧/ ٨٥٥، الوسائل ١٤: ٢٠٩ أبواب عقد النكاح ب ٦ ح ٩، وفي بعض النسخ: والتابي.

٢: التهذيب ٧: ٤٦٨/ ١٨٧٥، الوسائل ١٤: ٢٠٦ أبواب عقد النكاح ب ٤ ح ٦.

٣: التهذيب ٧: ٣٧٧/ ١٥٢٧، الاستبصار٣: ٢٣٣/ ٨٣٩، الوسائل ١٤: ٢٠٢ أبواب عقد النكاح ب ٣ ح ٤.

٤: الكافي ٥: ٣٩٤/ ٨، الوسائل ١٤: ٢٠٦ أبواب عقد النكاح ب ٥ ح ١.

٥: الكافي ٥: ٣٩٢/ ٨، التهذيب ٧: ٣٧٩/ ١٥٣٢ والاستبصار ٣: ٢٣٥/ ٨٤٦، الوسائل ١٤: ٢١٤ أبواب عقد النكاح ب ٩ ح ٥.

٦: التهذيب ٧: ٣٧٩/ ١٥٣٣، الاستبصار ٣: ٢٣٥/ ٨٤٧.

٧: المتقدمة في ص ٥٦٨.

رواية زرارة المتقدمة[١] ، المصرّحة بأنه لايجوز تزويجها إلاّ بأمر وليّها .

و مقتضى الجمع بينهما و بين الأخبار المتقدمة ، إيقاع النكاح بإذن المولّى عليه والوليّ معاً .

ولاتنافي بين هاتين الروايتين و بين الأخبار المتقدّمة ، سوى صحيحة الحلبي و مابعدها .

و أما صحاح الحلبي والبزنطي و زرارة ، و إن تُعارض تلك الروايتين ، إلاّ أنهما أخص مطلقاً من الثلاثة ؛ لاختصاصهمابالسفيهة . و شمولهما للبكر لايوجب جهة عموم ؛ لأنها غير ملحوظة فيهما قطعاً . و كذا تختص بالولي ، و صحيحة زرارة تعمّ غير الأب مطلقاً .

احتجّ النافي للولاية مطلقاً بالأصل ، و أنه ليس في نفسه من التصرفات المالية ، فإنّ المهر غير لازم في العقد بنفسه ، والنفقة تابعة كتبعية الضمان للإتلاف .

و جوابه : أنّ الأصل مندفع بما مرّ ، والدليل الآخر اجتهاد في مقابلة الحديث .

و دليل الولاية الاستقلالية ـ لوكان به قائل ـ يمكن أن يكون أُموراً :

أحدها : التلازم بين ولاية المال و ولاية النكاح .

و جوابه : منع التلازم ، كما في المفلّس والمفقود والصغيرين .

وثانيها : مسيس الحاجة إلى ولايته عليهما .

و فيه : أنه فرع ثبوت حجرهما و منعهما عن النكاح مطلقاً ، و عدم جواز تزويجهما نفسهما عند الحاجة ، و لم يثبت .

وثالثها : النبوي : «السلطان وليُّ من لا وليَّ له»[٢] .

١ : المتقدمة في ص ٥٦٧.

٢ : سنن أبي داود ٢ : ٥٦٦/٢٠٨٣ ، سنن الترمذي ٢ : ٢٨٠/١١٠٨ ، سنن ابن ماجة ١ : ٦٠٥/١٨٧٩ .

و جوابه: أنّ معناه أنه وليّ مَن لا وليّ له و يحتاج إلى الوليّ، لا أنه وليّ من لا وليّ له سواء كان محتاجاً إلى الوليّ أم لا.

ورابعها: أنّه تصرّف ماليّ، أما من جهة الرجل فظاهر، و أما من جهة المرأة؛ فلأنها تجعل البضع في مقابل الصداق، و هو ملحق بالأشياء المتقوّمة.

و جوابه: منع كونه مالياً من جهة الزوجة، و إنما هو اكتساب، و هو ليس ممنوعاً منه، ولوكان كذلك لزم عدم صحة خلع السفيه و أخذ مال الخلع، و هو خلاف الإجماع المصرّح به.

وخامسها: صحيحة الفضلاء المتقدّمة[1].

و جوابه: عدم الدلالة بوجه من الوجوه، غايته عدم جواز تزويج السفيهة بغير وليّ، و هو أعم من الولاية الاستقلالية.

وسادسها: رواية زرارة السابقة[2]، دلّت بالمفهوم على جواز تزويجها بأمر الوليّ، سواء أذنت السفيهة أم لا.

و جوابه: أنّه إنما يتم لوكان إضافة التزويج إلى الضمير المؤنث إضافة إلى المفعول، ولوكان من باب الإضافة إلى الفاعل ـ كما هو الأظهر ـ لم يدل على المطلوب، بل يدل على ثبوت الولاية الاشتراكية.

مضافاً إلى أنه لاعموم ولاإطلاق في مفهوم الاستثناء، أي الحكم الإيجابي؛ لأنّ المقصود من الجملة الاستثنائية هو الحكم السلبي، أما الإيجابي فمقصود في الجملة، فيكون من باب المطلق الوارد في مقام حكم آخر، كما هو المتبادر عرفاً.

و على هذا فيكون مفاد المفهوم: جواز التزويج مع إذن الوليّ في الجملة، فيمكن أن يكون هو فيما إذا أذنت السفيهة أيضاً، كما هو قول جمع كثير من الفقهاء.

١، ٢: تقدمتا في ص ٥٦٧ و ٥٦٨.

مع أنه على فرض الدلالة معارض مع الأخبار المتقدّمة الدالة على استئمار البالغة بالعموم من وجه، الموجب للرجوع إلى الأصل.

وسابعها: صحيحة ابن سنان، السالفة [1].

و جوابه أولاً: بالمعارضة المذكورة الموجبة للرجوع إلى الأصل، حيث إنّ الصحيحة و إن اختصت بالوليّ إلاّ أنها شاملة للصغيرة والمجنونة و غيرهما. والأخبار المتقدّمة و إن اختصّت بالبالغة العاقلة إلاّ أنها شاملة للوليّ و غيره.

وثانياً: أنه كما يمكن أن يكون المراد تعريف مَن بيده عقدة النكاح، يمكن أن تكون واردة في بيان تعريف وليّ الأمر، و أُدِّي بلفظ «من بيده عقدة النكاح» اقتباساً من كلام الله سبحانه، بل هو الظاهر والأصل بمقتضى القواعد الأدبيّة في القضايا الحملية، فإنّ الأصل والظاهر فيها إثبات المحمولات المجهولة للموضوعات المعلومة، لاإثبات الموضوعات المجهولة للمحمولات المعلومة.

و على هذا فيكون المعنى: كلّ من كان بيده عقدة النكاح كان بيده ولاية المال، دون العكس. و مطلوبهم إنما يثبت على الثاني دون الأول، و ليس في كلام الراوي سؤال حتى يقال بتعيين العكس بقرينة السؤال.

فإن قيل: يدل حينئذ على أنه ليس عقدة النكاح بيد غير الولي و منه السفيهة بنفسها، فإذا لم تكن العقدة بيدها، تكون بيد وليها لامحالة.

قلت: هذا كلام سخيف، إذ الصغيرة الخالية عن الأب والجد ليست بيدها عقدة النكاح ولابيد ولي أمرها.

و أيضاً الاشتراك غيركون النكاح بيده، فيمكن أن تكون السفيهة شريكة مع الولي. ولوكانت الشركة أيضاً موجبة لصدق أنّ النكاح بيده، لجرى ذلك في الولي أيضاً.

مع أنه لوكان المراد بيان مَن بيده عقدة النكاح، لكان هو الولي الذي بيده

١: تقدمت في ص ٥٦٧.

العفو عن الصداق لامطلقاً، كما يستفاد من الآية الشريفة[١]، و صرّحت به الأخبار المستفيضة، كصحيحة رفاعة، قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن الذي بيده عقدة النكاح، فقال: «الولي الذي يأخذ بعضاً و يدَعُ بعضاً، و ليس له أن يدع كله»[٢] وغيرها.

و عليه الإجماع في كلام الفاضل الهندي[٣]، و صاحب الكفاية[٤]، و نقله الأول عن الخلاف والمبسوط[٥].

و قال في التبيان، و مجمع البيان، و روض الجنان للشيخ أبي الفتوح، و فقه القرآن للراوندي: إنّه المذهب[٦].

والذي بيده العفو هو الأب والجد، أو مع الوصي والوكيل للرشيدة لاغير، كما في مجمع البيان؛ مشعراً بدعوى الإجماع عليه، و كنزالعرفان ناسباً له إلى أصحابنا[٧]، و في التحرير والقواعد و شرحه[٨] والروضة والشرائع والمسالك[٩]، و غيرها. و يدل عليه الأخبار المستفيضة أيضاً[١٠].

وثامنها: مفاهيم الأخبار المصرّحة بأنها إذا كانت مالكة أمرها تزوّجت

١: البقرة ٢: ٢٣٧.

٢: التهذيب ٧: ١٥٧٢/٣٩٢، الوسائل ١٤: ٢١٣ أبواب عقد النكاح ب ٨ ح ٣.

٣: كشف اللثام ١: ٨٤.

٤: كفاية الأحكام: ١٨٣.

٥: الخلاف ٣: ١٠ مسالة ٣٤، المبسوط ٤: ٣٠٥.

٦: التبيان ٢: ٢٧٣، مجمع البيان ١: ٣٤٢، روض الجنان ١: ٤٠٦، فقه القرآن ٢: ١٥٠.

٧: كنز العرفان ٢: ٢٠٧.

٨: في «ب»: وشروحه.

٩: تحرير الأحكام ٢: ٣٨، قواعدالأحكام ٢: ٤٢، إيضاح الفوائد٣: ٢٢٦، جامع المقاصد ٢: ١١٢، كشف اللثام ١: ٨٤، الروضة البهية ٥: ٣٥٥، شرائع الإسلام ٢: ٣٣٠، المسالك ١: ٥٥٢.

١٠: الكافي ٦: ١٠٦/ ٢و٣، التهذيب ٨: ٤٩٣/١٤٢، الفقيه ٣: ٣٢٧/ ١٥٨٤، الوسائل ١٥: ٦٢ـ٦٣ أبواب المهور ب ٥٢ ح ١، ٣، ٥، ...

من شاءت[1].

و فيه أولاً: المعارضة المذكورة.

وثانياً: أنّ غايتها أنّ مع عدم مالكية الأمر لاتتزوج مَن شاءت، لاأنّ الولي يزوّجها مَن شاء؛ لجواز أنْ لايكون تزويجها بيد أحد، أو يكون موقوفاً بإذنها و إذن الولي.

و منه يظهر الجواب عن الاستدلال بالعامي المتضمّن لقوله: «لانكاح إلاّ بولي»[2]، و ما بمعناه.

و يؤيد المطلوب أيضاً: تصريح جماعة من الأصحاب باختصاص الولاية الإجبارية-أي الاستقلالية-في النكاح بالأب والجد، بحيث تظهر منه مسلّمية القاعدة.

قال المحقق الشيخ علي: و غير الأب والجد لايملك الإجبار. و قال في موضع آخر: وولاية الإجبار لاتثبت لغير الأب والجد[3].

و قال الفاضل الهندي: إلاّ أنه لايكفي في إثبات الولاية للحاكم، فإنه لايملك الإجبار[4].

و يؤيده أيضاً: اكتفاء العلماء طرّاً في شرائط المتزوجين بالبلوغ والعقل والحرّيّة في باب النكاح، و تفريعهم عليه عدم صحة عقد الصبي والصبيّة والمجنون والمجنونة والسكران فقط، من غير تعرّض لذكر السفيه أصلاً؛ و تفريعهم عدم صحة التصرفات المالية من السفيه في باب المعاملات على اشتراط الرشد.

١: الكافي ٥: ٣٩١/٣٩١-٣٩٢، الفقيه ٣: ٢٥١/١١٩٥-١١٩٧، التهذيب ٧: ٣٧٧ باب ٣٢، الوسائل ١٤: ٢٠١ أبواب عقد النكاح ب ٣، ٤.

٢: عوالي اللآلي ١: ٩/٣٠٦. سنن الدار قطني ٣: ٤/٢١٨، السنن الكبرى ٧: ١٠٧، مسند أحمد ٤: ٤١٣.

٣: جامع المقاصد ١٢: ١١٣، ١١٤.

٤: كشف اللثام ١: ١٢.

و منها : ولاية الأيتام والسفهاء في إجارتهم و استيفاء منافع أبدانهم، مع ملاحظة المصالح .

للإجماع . ولأنّ في انتفائها ضرراً عليهم، و هو منفيّ في الشريعة . و في عموم بعض الأخبار المتقدّمة في أُمور الأيتام شمول لذلك أيضاً، كالرضوي[١] ، و صحيحة ابن رئاب[٢] .

ومنها : استيفاء حقوقهم المالية و غيرها .

كحق الشفعة، والفسخ بالخيار، و دعوى الغبن، والإحلاف، و ردّ الحلف، و حق القصاص في الدم، والجنايات، و إقامة البينة، و جرح الشهود، و أمثالها .

و قد ادّعى بعض معاصرينا الفضلاء الشهرة عليه في حق القصاص، و قوّاه[٣] .

و في كلّ ذلك، الولاية للحاكم مع المصلحة؛ لصحيحة ابن رئاب والرضوي المنجبرين .

بل قد تجب إذا كانت في تركه مفسدة من ضرر و نحوه، كما أنه لا يجوز التصرّف إذا كانت المصلحة في الترك .

ولو تساوَى الطرفان، فهل يجوز له التصرف والاستيفاء، و ينفذ و يمضي، أم لا؟

الظاهر الثاني، للأصل الخالي عن الدافع .

ومنها : التصرّف في أموال الإمام .

من نصف الخمس، والمال المجهول مالكه، و مال من لا وارث له، و نحو ذلك .

١ : فقه الرضا عليه السلام : ٣٣٣ .

٢ : الكافي ٥ : ١/٢٠٨ ، الفقيه ٤ : ٥٦٤/١٦١ ، التهذيب ٩ : ٩٢٨/٢٣٩ ، الوسائل ١٣ : ٤٧٤ أبواب أحكام الوصايا ب ٨٨ ح ١ .

٣ : رياض المسائل ٢ : ٥٢١ .

و قد يستدل لثبوت[1] ولايته فيها بأنها أموال الغائب، والتصرّف فيها للحاكم.

وضعفه ظاهر، إذ لادليل على ولايته في أموال مطلق الغائب حتى الإمام، مع أنّ الولاية في أموال الغُيّب إنما هي بالحفظ لهم، لاالتفريق بين الناس.

و قد يستدل أيضاً بعموم الولاية، و هو أيضاً ضعيف؛ لأنّ مقتضاه ثبوت الولاية فيما يتعلّق بأمر الرعية، لاما يتعلق بنفس الإمام و أمواله.

والصواب: الاستدلال فيه بالقاعدة الثانية، فإنه بعد ثبوت لزوم التصرف في هذه الأموال والتفريق، لابد له من مباشر، و ليس أولى من الحاكم، بل هو المتيقن و غيره مشكوك فيه.

و أيضاً تفريق هذه الأموال إنما هو بإذن شاهد الحال، و هو إنما هو إذا كان المباشر له الفقيه العادل، كما بيّنّاه في كتاب مستند الشيعة[2].

ومنها: جميع ما ثبت مباشرة الإمام له من أُمور الرعية.

كبيع مال المفلّس، وطلاق المفقود زوجها بعد الفحص، و نحو ذلك؛ للقاعدة الأُولى من القاعدتين المتقدمتين، وللإجماع.

و على الفقيه في كل مورد مورد أن يفتش عن عمل السلطان والإمام، فإن ثبت فيحكم به للفقيه أيضاً.

ومنها: كلّ فعل لابدّ من إيقاعه لدليل عقلي أو شرعي.

كالتصرف في الأوقاف العامة، والإتيان بالوصايا التي لاوصيّ لها ابتداءاً أو بعد ممات الوصي، و عزل الأوصياء، و نصب العوام، و غير ذلك؛ للقاعدة الثانية من القاعدتين المذكورتين.

و يلزم أن تكون القاعدتان ملحوظتين عندك في كل مقام يرد عليك من أعمال

١: في «ج،ح،هـ»: بثبوت.

٢: مستند الشيعة ٢: ٨٧ كتاب الخمس، وص ٧٦٢ كتاب الميراث.

الحكام والفقهاءو وظائفهم، و تحكم بمقتضاهما، ولاتحكمنَّ بشيء ما لم يثبت من القاعدة أو من دليل آخر.

فمن الموارد التي لاأرى عليه دليلاً: ما تداول في هذه الأعصار في المبايعات الشرطية التي فيها خيار الفسخ للبائع بشرط ردّ الثمن إلى المشتري في زمان معيّن، فإذا لم يحضر المشتري في الزمان المعيّن، يجيئون بالثمن إلى الفقيه و يفسخون المبايعة.

ولاأرى لذلك وجهاً، فإنّ شرط الخيار هو ردّ الثمن إلى المشتري، فإذا لم يتحقق الشرط، كيف يتحقق الفسخ؟ و كون الفقيه قائماً مقامه حتى في ذلك مما لادليل عليه أصلاً.

و توهم أنّ ذلك لدفع الضرر والضرار فاسد، إذ هذا الضرر مما أقدم البائع نفسه عليه، مع أنّ الفسخ لاعند المشتري متضمن لضرر المشتري.

سلّمنا الضرر المنفيّ، فلمَ يُجبر بردّ الثمن إلى الفقيه والفسخ عنده؟ إذ بعد ما جاز للحاكم التجاوز عن مقتضى الشرط لدفع الضرر، فيمكن دفعه بزيادة مدة الخيار، أو بإلزام المشتري على مايجبر به الضرر، أو بغير ذلك من الاحتمالات.

و من تلك الموارد ما ذكروه في باب النسيئة: أنه إذا لم يقبل البائع الثمن في الأجل، يؤدّيه إلى الحاكم و يبرأ بذلك، و يكون التلف من البائع حينئذ.

• و هو أيضاً مما لادليل عليه، و حديث الضرر يعلم ما فيه مما مرّ، إلى غير ذلك من الموارد.

فإن قيل: لابدّ في أمثال تلك الموارد من الرجوع إلى الحاكم.

قلت: نعم لاشك في ذلك، و هوالمرجع في جميع الحوادث، و له منصب المرجعية في جميع ما يتعلّق بالشريعة، ولكن الكلام في وظيفة الحاكم بعد الرجوع إليه أنها ما هي؟ والله العالم بحقائق أحكامه.

عائدة (٥٥)
في اشتراط عدم تغيّر الموضوع في الاستصحاب

من القواعد المسلّمة بين الأصوليين والفقهاء: اشتراط عدم تغيّر الموضوع في العمل بالاستصحاب، و قد ذكرنا بعض ما يتعلّق بهذه القاعدة في بعض العوائد السالفة.

والمقصود هنا بيان المراد من الموضوع الذي ذكروه هنا، و وجهِ اشتراط عدم تغيّر الموضوع.

فنقول لبيان الأول: إنّه لا شكّ أنّ المستصحب لابدّ و أن يكون متيقّناً في الحالة الأولى، مشكوكاً فيه في الثانية؛ و متعلّق اليقين والشك لابدّ و أن يكون أمراً حكميّاً ـ إثباتاً أو نفياً ـ مضافاً إلى محلٍّ بنوع من الإضافات والنسب، إذ لا يتعلق اليقين والشك بالذوات الخارجية الخالية عن الحكم إلاّ بملاحظة حكم أيضاً، كبقائه أو وجوده أو نحوه، فذلك المحلّ الذي يثبت له هذا الأمر المتيقّن أولاً المشكوك فيه ثانياً، هو المراد من الموضوع.

و بتقرير آخر: لابدّ في الاستصحاب من الحكم بأنه كان كذا أولاً فيكون كذا ثانياً، و معنى (كذا) هو المستصحب، والمستتر في (كان و يكون) والبارز في لفظ (إنه) هو الموضوع.

ثم الموضوع قديكون واحداً، كالكلب في الحكم بنجاسة الكلب، والثوب في الحكم برطوبته، و زيد في الحكم بحياته.

وقد يتعدد الموضوع في الحكم الواحد، لأجل تعدد المضاف إليه و ما نسب إليه الحكم، كما في وجوب صوم اليوم على زيد، فإنّ صوم اليوم موضوع للوجوب على المكلف، والمكلف موضوع لوجوب الصوم عليه.

و منه ولاية الأب العاقل على الصغير، فإنّ الأب العاقل موضوع لكونه وليّاً على الصغير، والصغير لكونه مولًّى عليه، فإذا أردت استصحاب كونه وليّاً، يكون الموضوع هو الأب، و إذا أُريد استصحاب كونه مولًّى عليه، يكون الموضوع هو الصغير، فلوتغيّر الصغير وصار كبيراً، يصح ردّ الاستصحاب الثاني لتغيّر الموضوع، ولايصح ردّ الاستصحاب الأول لذلك، ولوجنّ الأب انعكس الأمر.

و أما وجه اشتراط عدم تغيّر الموضوع في حجية الاستصحاب، بل جريانه و صحّته، فلبيانه نقول: لاشك أنّ الاستصحاب هو إبقاء الحكم الثابت أولاً في الزمان الثاني من حيث ثبوته في الأول، ولأجل ذلك فلو أُبقي في الزمان الثاني لجهة أُخرى، لايكون ذلك استصحاباً أصلاً، فإنّه لوقال الشارع: يجب عليك صوم يوم الخميس، و شك في يوم الجمعة هل أراد صومه أم لا، فسئل عنه فأجاب بوجوبه أيضاً، لايكون ذلك استصحاباً. و كذا لوشك في بقاء رطوبة ثوب في زمان، فصبّ عليه الماء ثانياً و حكم برطوبته، لايكون ذلك استصحاباً.

والحاصل: أنّ الاستصحاب لايتحقق باتّحاد حكم الموضوع في الحالتين كيف ماكان، بل باتّحاده من جهة ثبوته للأول، أي من جهة أنه كان ثابتاً في الأول ولم يعلم انتفاؤه في الثاني، وكلّ ماكان كذلك حكَم الشارع بإبقائه. ولازم ذلك أنه إذا علم انتفاء الحكم في الثاني لم يصح الاستصحاب، كما هو مجمع عليه ومصرّح به في الأخبار بقوله: «ولكنه ينقضه بيقين آخر»، بل هو معنى قوله: «لاينقض بالشك».

ثم انتفاء الحكم في الثاني: تارة يكون بالحكم بخلاف الأول فيه، وأُخرى

بالحكم بعدم ثبوت الحكم الأول فيه وإن لم يحكم بخلافه أيضاً، وثالثة بثبوت عدم مطلق الحكم فيه.

فإنه لوقال الشارع: يباح لك الجلوس في بيت زيد يوماً، وأما بعده فلاأحكم حينئذ بالإباحة ولابنفيها، بل أُبيّن حكمه بعد ذلك، لايمكن استصحاب إباحة ما بعداليوم؛ للعلم بانتفاء الحكم الأول، لابسبب الحكم بالحرمة أو الحكم بعدم الإباحة، بل بسبب عدم الحكم وانتفائه من أصله، فإنّ ثبوت عدم الحكم أيضاً انتفاء للحكم، و لذا لايستصحب الحكم السابق فيما لوفرض تصريح الشارع بأنه لاحكم لي في الزمان السابق.

ثم انتفاء أصل الحكم الأول في الثاني: تارة يكون بتصريح الحاكم بالانتفاء، كأن يقول: لاحكم لي بعد ذلك، و أُخرى يكون بتخصيصه الحكمَ بالأول، فإنه أيضاً موجب لانتفاء الحكم في الثاني، لابمعنى أنه موجب للحكم بعدم ماحكم به للأول في الثاني، و ثبوتِ انتفاء المحكوم به في الأول في الثاني، حتى يعارض ما دل على ثبوت الحكم فيِ الثاني، بل لاحكم في الثاني في الأول، و يعلم انتفاء نفس الحكم الأول في الثاني.

و إذا عرفت ذلك فنقول: إذا علّق الشارع حكماً على موضوع خاص، يكون هذا الحكم-أي نفس الحكم-خاصّاً بذلك الموضوع، فلايكون حكم لغير ذلك الموضوع بهذاالحكم الأوّليّ، و تكون ماهية الحكم منتفية فيه، فيعلم انتفاؤه فيه، فلايستصحب، إذ لايحتمل ثبوت الحكم الأول فيه، بل علم عدم ثبوته، و إن جوّزنا ثبوته بحكم آخر، ولكن لوثبت حكم بدليل آخر، لايكون ذلك استصحاباً.

ولايتوهم: أنه و إن لم يثبت ما حكم به بالحكم الأول له بالحكم الأول ولابدليل آخر، ولكن يثبت له بالاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب إبقاء الحكم الأول من جهة ثبوته في الأول، و معنى جهة ثبوته في الأول كونه ثابتاً فيه، محتملاً بقاء الحكم الأول أو شموله لهذا الزمان.

و هذا غير محتمل؛ لليقين باختصاص الحكم الأول بالموضوع الأول، فما علم أولاً ـ و هو حكم الشارع بالوجوب مثلاً في الزمان الأول ـ منتفٍ في الثاني، فلايمكن استصحابه.

و إن شئت توضيح ذلك فنقول: إذا قال الشارع: الو لاية ثابتة على الصغير، نقول: إنّ الابن الصغير لزيد مولّى عليه؛ لأنّ الشارع قال: الولاية ثابتة على الصغير، و هذا من أفراده، ثم إذا صار كبيراً نقول: لايمكن الاستصحاب؛ لأنّا نعلم أنّ حكم الشارع منتفٍ في حق الكبير، و هذا من أفراده، و ما علم انتفاء حكمه فيه لايجري فيه الاستصحاب؛ لأنه في موضع الشك في الحكم و عدمه.

لايقال: لايعلم انتفاء حكم الشارع في حق الكبير، بل يعلم ثبوته، لحكمه بالاستصحاب.

قلنا: الكلام بعدُ في صحة الاستصحاب و عدمه، و نحن نقول: لايصح الاستصحاب؛ لأنه قال: «بل ينقضه بيقين آخر»، و لنا هنا يقين آخر، و هو عدم الحكم في حق الكبير، فكيف يحكم بثبوت الحكم فيه؟! و أيّ فرق بين قوله: لاحكم للكبير فيه، و بين قوله: الولاية على الصغير، في العلم بانتفاء الحكم في الكبير؟ أي انتفاء أصل الحكم لاانتفاء خصوص الولاية. و هذا مراد من استدلّ لاشتراط عدم تغيّر الموضوع: بأن المتبادر من إثبات حكم لموضوع خاص شرطيّة ذلك الموضوع في ثبوته، ولازمه انتفاء المشروط بانتفاء الشرط.

و غرضه أنّ المتبادر شرطية الموضوع في أصل الحكم، فمع انتفائه لاحكم، لابما حكم فيه في الأول ولابخلافه، لاأنّ المتبادر شرطية الموضوع في ثبوت ما حكم به في الأول حتى يدل على انتفائه، فيعارض دليل ثبوت الحكم في الثاني.

فالمتبادر من قوله: الو لاية ثابتة على الصغير: أنّ الصغر شرط في كونه محكوماً بحكم، فإذا انتفى الصغر انتفى حكم الشارع بهذا الحكم الذي إبقاؤه هو الاستصحاب؛ لأنه شرط في ثبوت الولاية، فإذا انتفى الصغر انتفت الولاية، ولوكان مراده هذا المعنى لم يصح إلاّ على حجية مفهوم اللقب.

وقديستدل أيضاً بوجوه أُخر:

منها: دلالة التعليق على موضوع خاص، على كونه جزءاً للحكم و قيداً له، وحينئذ يستحيل إبقاؤه مع تغيّر الموضوع، فيكون الحكم في المثال المذكور: الولايةَ على الصغير لامطلق الولاية، و هي لاتتحقق في حق الكبير؛ و في مثال الكلب: النجاسةَ الكلبية، و هي ممتنعة التحقق مع صيرورته ملحاً. و هذا قابل للخدش.

و منها: أنّ ذلك لأجل تعارض استصحاب حال العقل مع استصحاب حال الشرع، فإنّ الشارع لم يحكم أولاً بنجاسة الكلب الباقي كلبيّته، ولابنجاسة الكلب المستحيل ملحاً، و علم بعد الحكم بنجاسة الأول ثبوت النجاسة فيه، و بقي الثاني تحت أصل عدم الحكم. و لهذا الدليل وجه أيضاً.

ومنها: أنه لأجل تعارضه مع أدلة ثبوت خلافه لماحصل بعد التغيّر، كأدلّة طهارة الملح.

و هو فاسد جداً؛ لأنه إن أُريد به مثل قوله: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»[1]، فهو لايعارض الاستصحاب، كما بيّناه في موضع آخر[2].

و إن أُريد به مثل قوله: الملح طاهر، فهو غير متحقق في الأكثر، فيلزم اختصاص اشتراط عدم تغيّر الموضوع بمواضع خاصة.

مع أنه قديكون حكم ماحصل بعد التغيّر موافقاً لحكم ما قبله، كما إذا صار الكلب عذرة، فيلزم جواز استصحاب النجاسة الكلبية.

و مع ذلك فلو سلّم التعارض، فلِم يكون الحكم للدليل المعارض دون الاستصحاب، مع أنّ الحكم عند التعارض مع فقد المرجح التخيير، لاطرح الاستصحاب؟.

١: مستدرك الوسائل ٢: ٥٨٣ أبواب النجاسات ب ٣٠ ح ٤.

٢: راجع عائدة (٢١) في احتياج بقاء بعض الأحكام إلى مقتض ثان.

و إن قلت بالتساقط والرجوع إلى الأصل، فقد يقتضي الأصل حكم الاستصحاب، كما إذا انقلب الخلّ خمراً، والماء بولاً، و نحو ذلك.

ولايخفى أنه وقع الاشتباه لكثير في مسألة اشتراط عدم تغيّر الموضوع في وجوه كثيرة، و وقعوا لأجله في اشتباهات عديدة، فمنهم من اشتبه الأمر عليه في سبب اشتراطه، و منهم من أخطأ في فهم المراد من تغيّر الموضوع، كما مرّ في بعض العوائد المتقدمة[1]، و منهم من اشتبه الأمر عليه في معرفة الموضوع.

و من ذلك: ما ذكره بعضهم في مسألة الماء المتغيّر بالنجاسة إذا زال تغيّره، فيقول: لايمكن استصحاب النجاسة لتغيّر الموضوع؛ لأنه هو الماء المتغيّر، و قد انتفى التغيّر[2].

و هذا خطأ؛ لأنّ هذا إنما كان يصح إذا قال الشارع: الماء المتغيّر بالنجاسة نجس، فيكون الحكم النجاسة، والموضوع الماء المتغيّر، ولكن ليس كذلك، بل قال: الماء إذا تغيّر ينجس، فالحكم قبول النجاسة بالتغيّر[3]، والموضوع الماء، و أما أنه نجس مطلقاً فمأخوذ من حكمه بأنّ كلّ ما صار نجساً فيكون نجساً حتى يرد عليه التطهير، و هذا الحكم ثابت لكل شيء لاللماء المتغيّر خاصة.

والحاصل: الفرق بين قوله: الماء المتغيّر نجس، و قوله: الماء ينجس بالتغيّر، فإنّ الموضوع في الأول الماء المتغيّر والحكم النجاسة، و في الثاني الموضوع الماء والحكم النجاسة بسبب التغيّر.

١: مرّ في العائدة (٢٠) في بيان معنى قولهم: الاحكام تابعة للأسماء.

٢: اُنظر مفاتيح الأصول: ٦٥٦، مفاتيح الشرائع ١: ٨٥، مشارق الشموس: ٢٠٤ نقلاً عن يحيى بن سعيد، مفتاح الكرامة ١: ١٠١، المدارك ١: ٤٦.

٣: في «ب، هـ» للتغيّر.

عائدة (٥٦)
في بيان أصالة اتّحاد العرفين
أو أصالة عدم النقل والاشتراك

قد دارت على ألسنتهم أصالة اتّحاد العرفين، و موضع استعمالهم ذلك الأصل إنما هو فيما إذا لم يُعلم للّفظ معنىً آخر غير ما يعلم له، مشتركاً بينهما، أو منقولاً عن أحدهما إلى الآخر.

ودليله حينئذ أصالة عدم الاشتراك، و عدم النقل، و عدم تعدد المعنى.

و ربما يسمع إجراؤه فيما علم فيه أحد التعددين أيضاً.

والظاهر أنّ مراد مَن يقول ذلك ليس مطلق العرفين، إذ لا وجه يتصور لأصالة اتّحاد[1] كلِّ عرفين مع العلم بتعدد المعنى نقلاً أو اشتراكاً، أصلاً، بل مراده خصوص عرفَي المتشرعة والشارع، أو عرف متشرعة زمان مع عرف متشرعة زمان آخر.

و ربما يستدل له تارة ببُعد تغيّر العرفين في ذلك الزمان القليل.

وأُخرى بالغلبة، أي: الغالب في الألفاظ الجارية على ألسنة المتشرعة اتّحاد معناها المتبادر حينئذ مع معناها المتبادر في زمان الشارع.

١: في «ب، ح، هـ»: لأصالة تعدد.

وثالثة بكون ذلك طريقة العلماء و سيرة الفقهاء، بل كل أحد، فإنّا نراهم يحملون ألفاظ الكتب المصنَّفة في أزمنةٍ قبل هذا الزمان إلى زمان الشارع، على مايفهمون منها في هذا الزمان، و يتبادر منها عندهم من غير تشكيك ولا تأمل، ولوعلم كون اللفظ ذا معنى آخر منقولاً عنه أو مشتركاً بين ما يفهم منه في عرفهم و بين معنى آخر، إلاّ أن يعلموا اختلاف عرفهم.

و فساد الوجه الأول ظاهر جداً، لأنّا نشاهد تغيّر العرف بزمان أقلّ من ذلك الزمان بكثير، بل في ظرف سنتين أو ثلاث سنين، فإنه إذا استعمل لفظ له معنى في آخر بقدر تلك المدة، يُهجر المعنى الأول و يترك، فكيف بأزيد من ألف سنة!

كيف؟ و تراهم يحكمون بثبوت الحقيقة الشرعيةفي زمان الصادقين عليهما السلام للفظ استعمل في معنى من زمان الرسولﷺ إلى زمانهما.

وأيضاً نرى تغيّر العرف في كثير من الألفاظ، كالمنّ، والمثقال، والكراهة، وغيرذلك، بل لواستعمل في معنى غيرمعنى زمان الشارع إلى هذا الزمان يتغيّر العرف قطعاً. فالذي يفيد له عدم الاستعمال، و أنّى يثبت ذلك؟ إذ يُستبعد مع مرور دهور كثيرة و قرون عديدة.

و أما لبيان فساد الثاني، فنقول بعد قطع النظر والإغماض عما في التمسك بالغلبة من المجازفة والمماثلة لطريقة العامة العمياء:

إنّ الألفاظ على صنفين: أحدهما ما لم يعلم تعدد معناه أصلاً، والآخر ما علم فيه.

والأخير أيضاً على قسمين: أحدهما مايكون أحد معنييه من المعاني المستحدثة من الشارع ذاتاً أو وصفاً أو قيداً، أو يكون مما تعم به البلوى و يستعمل كثيراً، وثانيهما مالايكون كذلك.

فإن أُريد غلبة الاتحاد في الصنف الأول، فهو لايفيد؛ لأنّ الغالب في كل صنف أو قسم يلحق النادر من ذلك الصنف أو القسم به، فهو لايفيد لغير ذلك الصنف، ولانزاع في ذلك الصنف. و كذا إن أُريد غلبته في القسم الأول من

الصنف الثاني.

و إن أُريد القسم الأخير ـ الذي هو محل الكلام و تظهر الفائدة فيه ـ فالغلبة فيه، بل تحقّقُ غيرِ نادرٍ فيه، ممنوع.

و أيضاً للمتشرعة عرفان:

أحدهما: عرفهم من حيث الفقاهة، أي العرف الحاصل من مزاولة علم الفقه والحديث، والرجوع إلى الكتب المؤلّفة في سوالف الأزمنة في هذا الفن الشريف، و هو نظير عرف أهل هذا الزمان مثلاً، من حيث هو نحوي أو حسابي.

وثانيهما: عرفه من حيث بلده أو زمانه.

و يتمسك هؤلاء بأصل الاتحاد بالنسبة إلى العرفين، مع أنه لو أمكن ادّعاء الغلبة، فإنما هو بالنسبة إلى الأول.

و أما الثاني، فهو غير ممكن؛ لتوقفه على الاطلاع على عرف جميع طوائف العرب في ذلك الزمان في هذه الألفاظ، حتى يعلم اتحاد عرف الغالب منها مع عرف زمان الشارع، و هو غير ممكن الاطّلاع سيما لأمثالنا، بل الغالب فيها عدم بقاء أصل الألفاظ عندهم في هذا الزمان، فكيف بمعانيها.

و أما لبيان فساد الثالث فنقول: إنا نمنع كون ما ذكره طريقة العلماء و سيرة الفقهاء.

و أما ما ترى من حملهم ألفاظ الكتب المؤلّفة في سوابق الأزمان على ما يحملون، فهو ليس من باب حملهم على عرف أنفسهم و عهدهم و زمانهم، و على متفاهمهم والمتبادر عندهم، بل نسبتهم إلى ما في هذه الكتب من الألفاظ و استعمالاتها كنسبة أهل علم النحو من هذا الزمان إلى مصطلحات النحاة، و نسبة أهل علم الحساب إلى مصطلحات الحسابيين، و هكذا، فإنّ لهم بالنسبة إلى ألفاظ تلك الكتب اصطلاحاً وراء اصطلاح أهل زمانهم و عهدهم.

بيان ذلك، أنّ العلماء والفقهاء بل أهل كل علم بالنسبة إلى ألفاظ الكتب،

لهم اصطلاح وراء اصطلاح أهل زمانهم، بل هم من بدو أمرهم و مبدأ تعلّمهم دخلوا تلك الكتب، و تعلّموا اصطلاحاتها و معاني ألفاظها من معلّميهم و أساتيذهم، الذين هم أيضاً أخذوها من أساتيذهم، و هكذا، و حصل لهم اصطلاح وراء اصطلاح أهل عصرهم، بل هو حقيقة اصطلاح أهل زمان التأليف الواصل إليهم يداً بيد، فهم بعينهم أهل زمان المؤلفين.

و ذلك ظاهر جداً، فإنّ غير العرب من هؤلاء العلماء لااصطلاح لهم في هذه الألفاظ، ولايعرفون معانيها، و لم يأخذوها من العرب باصطلاح زمانه، بل أخذوها ممن أخذ خلفاً عن سلف. و أما القريب منهم، فأيضاً كذلك؛ لأنّ ألفاظ العرب في هذا الزمان لاتشابه تلك الألفاظ، فكيف بالمعاني.

والغافل عن حقيقة الأمر، الغير المتأمل، يزعم أنّ بناء فهم العلماء واستخراجهم المعاني من الكتب، من جهة اصطلاح زمانه، و هو خطأ؛ لأنّ مَن لم يأخذ معانيها من الاستاذ لايفهم منه شيئاً، بل لوقرأ أكثر تلك الكتب لغير المتعلم عند الاستاذ المطّلع على اصطلاحات الكتب كالعوام من العرب أو العجم، لايفهمون شيئاً منها غالباً، حتى أنّ العجمي لايفهم كتب علماء العجم المدوّنة بالفارسية غالباً إلاّ بقرائن منضمة.

عائدة (٥٧)
في بيان معنى قولهم:
«له كتاب وله أصل» في الرجال

كثيراً ما يستعمل لفظ الكتاب والأصل والنوادر في كتب الرجال، فيقال: فلان له كتاب، و فلان له أصل، و له نوادر.

و قد يُسأل عن الفرق بين الكتاب والأصل، والفرق بينهما على ما صرّح به بعض سادات مشايخنا المحققين في بعض رسائله: إنّ الأصل في اصطلاح المحدّثين من أصحابنا بمعنى الكتاب المعتمد، الذي لم ينتزع من كتاب آخر.

قال: وليس بمعنى مطلق الكتاب، فإنه قد يجعل مقابلاً له فيقال: له كتاب و له أصل.

قال: و قد ذكر ابن شهرآشوب في معالم العلماء نقلاً عن المفيد ـ طاب ثراه ـ: إنّ الإمامية صنّفت من عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى عهد أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام أربعمائة كتاب، تسمّى «الأصولَ»، و هذا معنى قولهم «له أصل»[1]. و معلوم أنّ مصنّفات الإمامية في تلك المدّة تزيد على ذلك بكثير، كما يشهد به تتبّع كتب الرجال، فالأصل إذن أخص من

١: معالم العلماء: ٣.

الكتاب[1] . انتهى .

و يظهر من كلامه ـ رحمه الله ـ أنه يشترط في صدق الأصل عدم الانتزاع و وجود الاعتماد، بل يصرّح به بعد ذلك ، قال : ولايكفي فيه مجرد عدم انتزاعه من كتاب آخر و إن لم يكن معتمداً ، فإنه يوجد في كلام الأصحاب مدحاً لصاحبه و وجهاً للاعتماد على ما تضمّنه .

إلى أن قال : والوصف به في قولهم «له أصل معتمد» للإيضاح والبيان ، أو لبيان الزيادة على مطلق الاعتماد المشترك فيما بين الأصول[2] .

والمراد بعدم الانتزاع : أن تكون الأحاديث المجموعة فيه مأخوذة عن المعصوم، أو عن الراوي :

وأما الكتاب : فتكون أحاديثه مأخوذة من الأصل . فالفرق بين الأصل والكتاب على ما ذكره السيد المذكور : أنّ الأصل هو مجمع الأحاديث الغير المنتزع من غيره مع كونه معتمداً ، والكتاب أعم .

و على ما ذكره المفيد يكون الأصل اسماً لكل من الأصول الأربعمائة .

و ذكر بعض مشايخ والدي[3] : أنّ الفرق هو مجرّد عدم الانتزاع . و لم يذكر الاعتماد .

و قيل : إنّ الكتاب ما كان مبوّباً مفصّلاً ، والأصل مجمع أخبار و آثار .

و ردّه بعض مشايخ الوالد بأنّ كثيراً من الأصول مبوّبة[4] .

و قيل : إنّ الأصل ما كان مجرد كلام المعصوم ، والكتاب ما كان فيه كلام مصنفه أيضاً[5] .

١، ٢ : رجال السيد بحر العلوم ٢ : ٣٦٧ .

٣ : الفوائد الرجالية للوحيد (ضمن رجال الخاقاني) : ٣٤ ، والتعليقة (منهج المقال) : ٧ .

٤ : حكى ذاك القول و ردّه الوحيد البهبهانى ، راجع الفوائد الرجالية (ضمن رجال الخاقاني) : ٣٤ ، والتعليقة (منهج المقال) : ٧ .

٥ : نقله الوحيد أيضاً في الفوائد والتعليقة ، فراجع الفوائد (ضمن رجال الخاقاني) : ٣٣ ، والتعليقة (منهج المقال) : ٧ .

و أما النوادر: فهو ما اجتمع فيه أحاديث متفرقة لاتنضبط في باب، لعلّه لايمكن جمعها في باب واحد، بأن يكون واحداً أو متعدداً لكن يكون قليلاً جداً. و من هذا قولهم في الكتب المتداولة: نوادر الصلاة، و نوادر الزكاة، و أمثال ذلك.

هذا إذا أُطلقت النوادر على المؤلَّف، و إلاّ فالحديث النادر له إطلاقات أُخر أيضاً.

عائدة (٥٨)

في بيان الموضوع في مثل:
العصير إذا غلى يحرم

هل الموضوع للحكم في نحو قوله عليه السلام: العصير إذا غلى حرم حتى يذهب ثلثاه، أو: العصير الذي غلى حرم[1]، ونحوهما من القيود، هو العصير، أو غيره؟

و تظهر الفائدة في تغيّر الموضوع و عدمه عند الاستصحابات، مثلاً إذا صار العصير بعد الغليان و قبل ذهاب الثلثين دبساً أو خلاً، فإن قلنا بأنّ الموضوع هو العصير لم يصح الاستصحاب، لتغيّر الموضوع؛ لعدم تسمية الدبس أو الخل عصيراً، و إن قلنا إنه غيره، فقد يصح.

و بيانه: أنّ هاهنا حكمين.

أحدهما: أنه يحرم إذا غلى، و كون الموضوع فيه عصيراً مما لا خفاء فيه، فلو انقلب قبل الغليان خلاً ثم غلى، لم يحرم؛ لعدم صدق العصير.

والآخر: الحرمة، والخفاء إنما هو في موضوعها.

١: أنظر الكافي ٦: ٤١٩/١، ٢، التهذيب ٩: ١٢٠/٥١٥ـ٥١٦، الوسائل ١٧: ٢٢٣ أبواب الأشربة المحرّمة ب ٢ ح ١ و ٢٢٩ ب ٣ ح ٤. وإليك نصهما، ففي رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّ عصير أصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه». وفي رواية ذريح عن أبي عبدالله عليه السلام: «إذا نشّ العصير أو غلى حرم».

والتحقيق: أنه مركّب من المقيّد والقيد، فيشترط فيه تحقق الأمرين، أي كونه عصيراً ومَغلياً، فبانتفاء أحدهما ينتفي الموضوع، فإنه لاشك أنه ليس الدبس حين الدبسية عصيراً مغلياً إلاّ بالتجوّز باسم ماكان.

والتوهم إنما ينشأ من أمرين:

أحدهما: صحة قوله: العصير إذا غلى ـ سواء بقي على العصيرية أم صار دبساً ـ فهو حرام، فيتوهم أنّ قوله: العصير إذا غلى، مطلق أو عام يشمل الأمرين.

وثانيهما: نحو قوله: الكلب إذا صار ملحاً فهو طاهر، فإنه لم تبق الكلبية مع صحة الكلام و بقاء الحكم الذي هوالطهارة.

و يظهر فسادالأول: بأنّ المفروض أنّ الدبس ليس عصيراً، فكيف يكون فرداً من العصير؟ ولوقلت: إنه أيضاً عصير لغة، يخرج عن المفروض.

و أما صحة التصريح بالتعميم، فإنما هو باعتبار حصول تجوّز في الكلام بقرينة ذلك التصريح، و ذلك مثل قوله: الكلب الذي صار ملحاً فهو طاهر، فإنه لاشك أنه بعد الصيرورة ليس كلباً، والتسمية تجوّز باعتبار ماكان، والقرينة عليه قوله: صار ملحاً، فكذا في قوله: والعصير إذا غلى، سواء بقي على العصيرية أم لا، فالتعميم قرينة عموم المجاز.

و فسادالثاني: بأنّ قوله: الكلب إذا صار ملحاً فهو طاهر، معناه أنه بعد صيرورته ملحاً يطهر، فليس الحكم الطهارة الفعلية حال التكلم، فإنّ قوله: إذا صار، بتأويل المستقبل، فالحكم ليس الطهارة.

نعم إذا قال: الكلب الذي صار ملحاً فهو طاهر، فالحكم الطهارة الفعلية، والموضوع الكلب المجازي دون الحقيقي قطعاً؛ لامتناع بقاء الكلبية بعد الصيرورة ملحاً.

عائدة (٥٩)
في بيان أصالة عدم التذكية

من الأُصول المتكرّرة على ألسنة الفقهاء: أصالة عدم التذكية في الحيوانات، و لها ثلاثة معان نبيّنها في هذا المقام.

ولنقدّم لبيان تحقيق المقام فائدتين:

الأولى: اعلم أنّ الأصل الابتدائي في كل حيوان مأكول اللحم حلّيّة أكل لحمه مالم يدل دليل على حرمته، حيّاً كان أو غير حيّ. و كذا الأصل في كل حيوان طاهر العين غير مأكول اللحم طهارته ما لم يدل دليل على عروض النجاسة له، حيّاً كان أو غير حيّ؛ لأصالة الحل الثابت للأشياء قبل الشرع و بعده، و إطلاقات ما دل على حلية الحيوان الفلاني، ولأصالة الطهارة الثابتة كذلك واستصحابها.

ولكن ثبت بالإجماع القطعي والأخبار المتكثرة حرمة الأجزاء المبانة من الحي في غير السمك والجراد، و كذا نجاستها من ذوات النفوس، كما بُيّن في موضعه.

و كذا ثبت بالإجماع، بل الضرورة، وبالكتاب والسنة المتواترة حرمة الميتة من جميع الحيوانات، و نجاستها من ذوات النفوس السائلة، كما بُيّن في موضعه. و هذا أصل طارئ على الأصل الأول، ثابت بالإجماع والكتاب والسنة.

ولكن الكلام في معنى الميتة، فإنه يحتمل معانيَ ثلاثةً:

الأول: ما خرجت روحه حتف أنفه خاصة، فتكون الميتة مقابل الحي والمقتول، كما هو الظاهر من كلام بعض المتأخرين في شرحه على المفاتيح[١]، مستدلاً بما في تفسير الإمامعليه السلام، قال الله تعالى: ﴿إنّما حرَّم عليكم الميتة﴾[٢] أي التي ماتت حتف أنفها بلاذباحة من حيث أذن الله[٣]. و على هذا فيكون غير ما مات حتف أنفه باقياً على أصل الحليّة والطهارة و لو لم يكن مذكّى شرعاً، و يحتاج إثبات حرمة مطلق غير المذكّى ونجاسته إلى دليل آخر.

والثاني: ما خرجت روحه مطلقاً و إن كان بالتذكية، فتكون الميتة مقابل الحي، ويكون الأصل الطارئ في كل غير حي حرمته ونجاسته، إلاّ أن يدل دليل على خلافه كما في المذكّى.

و عليه بناء بعض مشايخنا قدّس سرّه، حيث استدل في شرحه على النافع[٤] على حرمة الحيوانات البحرية و لو بعد الذبح بشرائطه، بعمومات ما دل على حرمة الميتة، واستدل له بأنها مشتقة من الموت الذي هو زهوق الروح، واستُعمِل الموت فيما خرجت روحه ولو بالقتل والذبح في الأخبار كثيراً.

والثالث: ما خرجت روحه بدون التذكية الشرعية، فتكون الميتة مقابل المذكّى، و هو الظاهر من كلام الأكثر والمستفاد من تتبع كلمات الفقهاء.

و تظهر فائدة ذلك الاختلاف في مواضع غير محصورة: فإنه على الأول ـ كما مرّ ـ يكون الأصل في كلّ ما لم يمت حتف أنفه الحلّيّةَ والطهارة، فتظهر الفائدة فيما شك في اشتراطه في التذكية من الشرائط، و فيما شك في ورود التذكية عليه، وفيما شك كونه تذكية شرعية، بل يكون الأصل في كل ما

١: شرح المفاتيح للوحيد البهبهاني (مخطوط) مفتاح ٧٨، باب النجاسات في مواضع تذكية الحيوان.
٢: البقرة ٢: ١٧٣.
٣: تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٥٨٥.
٤: رياض المسائل ٢: ٢٧٩، ٢٨٧.

أخرج الحيوان عن الموت حتف أنفه أن يكون تذكية، والأصل في كل حيوان ورود التذكية عليه. والأصل في كل شرط أُختلف فيه في التذكية عدم اعتباره، و هكذا.

وعلى الثاني يكون الأمر بالعكس في الكل.

وعلى الثالث، تكون نسبة الأصل في هذه الأُمور من جهة كون المورد ميتة أو مذكّى على السواء، إلاّ أن تثبت موافقة أحد الأمرين من الميتة والمذكّى للأصل، كما يأتي تحقيقه.

ثم إنّ المعنى الأول لاريب في كونه من الميتة؛ لأنه القدر المشترك بين المعاني الثلاثة، فلاشكّ في صدق الميتة عليه.

و إنما الكلام في أنه هل هو مختص به، أم يصدق على أحد الأخيرين؟

فنقول: لاينبغي الريب في سقوط الاحتمال الثاني؛ لعدم تبادر المذكّى من الميتة، بل تبادر غيره كما هو واضح جداً.

ولصحة السلب عن المذكّى، بل وقع السلب في كلام الإمام، كما في موثقة أبي مريم، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: السخلة التي مرّ بها رسول الله صلى الله عليه وآله و هي ميتة، قال: «ما ضرّ أهلها لو انتفعوا بإهابها»، قال: فقال أبوعبدالله عليه السلام: «لم تكن ميتة يا أبا مريم، ولكنّها كانت مهزولة، فذبحها أهلها فرموا بها، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ماكان على أهلها لو انتفعوا بإهابها»[1].

ولاستعماله فيما يقابل المذكّى وماليس مذكّى في العرف والكتاب والسنة، كما في الأخبار الكثيرة المتضمنة لاختلاط الميتة والمذكّى، المشتملة على قوله: لم يدر ذكيّ هو أم ميّت[2].

و في رواية عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام: «ما أخذت الحبالة فانقطع

١: الفقيه ٣: ٢١٦/ ١٠٠٤، التهذيب ٩: ٧٩/ ٣٣٥، الوسائل ١٦: ٤٥٢ ابواب الأطعمة المحرمة ب ٣٤ ح ٣.

٢: الكافي ٦: ٢٦١/ ١، التهذيب ٩: ٤٨/ ٢٠٠، الوسائل ١٦: ٤٥٦ ابواب الأطعمة المحرمة ب ٣٧ ح ١.

منه شيء أو مات فهو ميتة»[١] .

و في مرسلة النضر بن سويد، الواردة في الظبي و حمار الوحش يعترضان بالسيف فيُقَدّان، قال: «لابأس بأكلها مالم يتحرّك أحد النصفين، فإن تحرّك أحدهما لايؤكل الآخر؛ لأنه ميتة»[٢]. إلى غيرذلك من الأخبار الغير المعدودة.

فالأصل في الاستعمال مع وحدة المستعمل فيه الحقيقة، كما في المورد، إذ لم يعلم استعماله في المذكّي أبداً.

و توهم اشتقاق الميتة والميّت من الموت، الصادق على مطلق زهوق الروح، فيكون المشتق أيضاً كذلك، فاسد، إذ لوسلّمنا ذلك في الموت، لانسلّمه في مطلق المشتق منه؛ لأنّ للهيئة الاشتقاقية حظّاً من المعنى، كما مرّ بيانه في بعض العوائد المتقدّمة[٣].

و يدلّ على عدم صدقه على مطلق ما زهق روحه أخبار كثيرة أُخرى: كموثقة سماعة، عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: «إذا رميت و سمّيت فانتفع بجلده، و أما الميتة فلا»[٤].

و في موثقة سماعة الواردة في الفراء والكيمخت يصلّى فيها؟ قال: «لابأس مالم يعلم أنه ميتة»[٥].

و في رواية عليّ بن أبي حمزة: عن الرجل يتقلّد السيف، إلى أن قال: «وما الكيمخت؟» قال: جلود دوابّ، منه مايكون ذكياً و منه مايكون ميتة[٦]. إلى غيرذلك.

و ظهر مما ذكر سقوط الاحتمال الأول أيضاً؛ لعدم صحة السلب عن غير ما

١: الكافي ٦: ٢١٤/٤، الوسائل ١٦: ٢٨٦ أبواب الصيد ب ٢٤ ح ٣.
٢: الكافي ٦: ٢٥٥/٦، التهذيب ٩: ٧٧/٣٢٦، الوسائل ١٦: ٢٩٤ أبواب الصيد ب ٣٥ ح ٣.
٣: مرّ في العائدة (١٧) في بيان بعض مباحث المشتق.
٤: التهذيب ٩: ٧٩/٣٣٩، الوسائل ١٦: ٤٥٣ أبواب الأطعمة المحرمة ب ٣٥ ح ٤.
٥: الفقيه ١: ١٧٢/٨١١، التهذيب ٢: ٢٠٥/٨٠٠، الوسائل ١٦: ٣٧٢ أبواب الذبائح ب ٣٨ ح ١.
٦: التهذيب ٢: ٣٦٨/١٥٣٠، الوسائل ٢: ١٠٧٢ أبواب النجاسات ب ٥٠ ح ٤.

مـات حتف أنفـه إذا لم يكن مذكّى شرعاً، بل استعماله في غيره كثيراً، كمـا فـي روايـات مـأخوذ الحبـالة، و رواية عبـدالله بن سليمـان المتقـدّمة، والـروايـات العـديـدة الواردة في قطع أَليَات الضـأن والحكمِ بحرمـتهـا لأنهـا ميّت أو ميتة، كصحيحة الـوشـاء[1]، و رواية أبي بصير[2]، و مـرسلة الكـاهلي[3].

و لا يدلّ قول الإمام في تفسيره ـ المتقدّم ذكره[4] ـ على الاختصاص؛ لاحتمال كون القيد احترازياً، بل هو الأصل فيه. و تـخصيصه بالذكر، لأنّ العلّة المذكورة لعلّها مخصوصة به، فالحق أنّ الميتة هي مقابل المذكّى.

الثانية: اعلم أنّ الأصل الثانوي في كلّ حيـوان مأكول اللحم الخارجة روحه بغير التذكيـة حرمتُه، و في كل ذي دم كذلك نجاستُه؛ لما عرفت مـن كونه ميتة، و كل ميتة حرام، و من ذوي النفوس السائلة نجسة.

و يدلّ أيضاً على حرمة غير المذكّى قوله سبحانه: ﴿إلاّ ما ذكّيتم﴾[5].

والمتكثرة من الأخبار، كمرسلة الفقيه، و فيها: «إذا أرسلت كلبك على صيد و شاركه كلب آخر، فلاتأكل منه، إلاّ أن تدرك ذكاته»[6].

و روايـة الحضـرمي، عن صيـد البُزاة، والـصقـور، والـكلـب، والـفهـد: «لاتأكل صيد شيء من هذه إلاّ ما ذكّيتموه، إلاّ الكلب المكلّب»[7].

و في رواية زرارة: «فـما كان خلاف الكلـب، فليس صيده مما يؤكل، إلاّ أن

١: الكافي ٦: ٢٥٥/ ٣، التهذيب ٩: ٧٧/ ٣٢٩، الوسائل ١٦: ٤٤٤ ابواب الأطعمة المحرمة ب ٣٢ ح ١، وص ٣٥٩ ب ٣٠ ح ١.
٢: الكافي ٦: ٢٥٥/ ٢، الوسائل ١٦: ٣٦٠ ابواب الذبائح ب ٣٠ ح ٣.
٣: الكافي ٦: ٢٥٤/ ١، الفقيه ٣: ٢٠٩/ ٩٦٧، التهذيب ٩: ٧٨/ ٣٣٠، الوسائل ١٦: ٣٥٩ ابواب الذبائح ب ٣٠ ح ١.
٤: تقدم ذكره في ص ٦٠٠.
٥: المائدة ٥: ٣.
٦: الفقيه ٣: ٢٠٥/ ٩٣٤.
٧: الكافي ٦: ٢٠٤/ ٩، الوسائل ١٦: ٢٦٣، ابواب الصيد ب ٩ ح ١.

تدرك ذكاته»[١] .

و في صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ، في البزاة والصقور : «لايحلّ صيدها إلاّ أن تدرك ذكاته»[٢] .

وفي صحيحة الحذّاء عن أبي عبدالله عليه السلام ، في البازي ، والصقر ، والعقاب ، فقال : «إن أدركت ذكاته فكل ، و إن لم تدرك ذكاته فلاتأكل»[٣] .

وفي موثقة سماعة ، عن صيد البزاة ، والصقور ، والطير الذي يصيد ، فقال : «ليس هذا في القرآن ، إلاّ أن تدركه حيّاً فتُذكّيه ، و إن قتل فلاتأكل حتى تذكيّه»[٤] .

و في خبر ليث المرادي ، عن الصقور والبزاة ، و عن صيدها ، قال : «كُلْ مالم يقتلن إذا أدركت ذكاته»[٥] .

و في موثقة أُخرى لسماعة ، في صيدالفهد المعلّم : «و إن أدركته حيّاً فذكِّه و كُله»[٦] .

و في رواية الحضرمي عن أبي عبدالله عليه السلام : «لايؤكل مالم يذبح بحديدة»[٧] .

إلى غير ذلك[٨] .

١ : الكافي ٦ : ٢٠٥/١٤ ، الفقيه ٣ : ٢٠١/٩١١ ، التهذيب ٩ : ٢٤/٩٨ ، الوسائل ١٦ : ٢٥٦ أبواب الصيد ب ٣ ح ٣ .

٢ : الكافي٦ : ٢٠٧/١ ، التهذيب ٩ : ٣٢/١٣٠ ، الاستبصار ٤ : ٧٢/٢٦٦ ، الوسائل ١٦ : ٢٦٤ أبواب الصيد ب ٩ ح ٣ .

٣ : الكافي ٦ : ٢٠٨/٧ ، التهذيب ٩ : ٣٢/١٢٨ ، الاستبصار ٤ : ٧٢/٢٦٤ . الوسائل ١٦ : ٢٦٥ ، أبواب الصيد ب ٩ ح ١١ .

٤ : التهذيب ٩ : ٣١/١٢٤ ، الاستبصار ٤ : ٧١/٢٦٠ ، الوسائل ١٦ : ٢٦٦ أبواب الصيد ب ٩ ح ١٤ .

٥ : الكافي ٦ : ٢٠٨/١٠ ، التهذيب ٩ : ٣٣/١٣١ ، الاستبصار ٤ : ٧٣/٢٦٧ ، الوسائل ١٦ : ٢٦٤ أبواب الصيد ب ٩ ح ٤ .

٦ : التهذيب ٩ : ٢٧/١١٠ ، الاستبصار ٤ : ٦٩/٢٥١ ، الوسائل ١٦ : ٢٦٠ أبواب الصيد ب ٦ ح ٣ .

٧ : الكافي ٦ : ٢٢٧/٣ ، التهذيب ٩ : ٥١/٢٠٩ ، الاستبصار ٤ : ٧٩/٢٩٢ ، الوسائل ١٦ : ٣٠٧ أبواب الذبائح ب ١ ح ٣ .

٨ : أنظر الوسائل ١٦ : ٢٦٣ أبواب الصيد ب ٩ ، وص ٣٠٧ أبواب الذبائح ب ١ .

و في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، الواردة في البعير الممتنع المضروب بالسيف أو الرمح بعد التسمية: «فكل إلاّ أن تدركه و لم يمت بعدُ، فذكِّه»[١].

و تدلّ عليه الأخبار الناهية عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه[٢]، أو ما لم يوجّه إلى القبلة[٣]، أو لم يذبح من المذبح[٤].

والأخبار الآمرة بالتذكية بعد إدراك طرف العين، أو حركة الرجل، أو الذَنَب[٥]، إذ ظاهر أنّ الوجوب فيه شرطي، والمشروط الحلية والطهارة. والاختصاص بالصيود أو بعض الحيوانات لم يضر؛ للإجماع المركب.

إذا عرفت هاتين الفائدتين، و أنّ الأصل حرمة كل حيوان خرجت روحه غير مذكّى، و نجاسته إذا كان ذا دم، فاعلم أنّ الأصل عدم التذكية بثلاثة معان:

الأول: أنّ كل عمل لم يعلم أنه يحصل به التذكية، فالأصل عدم حصولها به، يعني أنّ الأصل في كل فعل عدم كونه تذكية، إلاّ أن يثبت بدليل.

الثاني: أنّ الأصل في كل حيوان لم يعلم أنه هل وقع عليه التذكية الثابت كونها تذكية، عدم وقوع التذكية عليه.

الثالث: أنّ الأصل الأولي في كل حيوان عدم قبوله التذكية، إلاّ ماثبت بدليل شرعي.

١: الكافي ٦: ٢٣١/ ١، التهذيب٩: ٥٤/ ٢٢٣، الوسائل ١٦: ٣١٨ أبواب الذبائح ب ١٠ ح ٥.

٢: الكافي ٦: ٢٣٣ باب ماذبح لغير القبلة، الفقيه٣: ٢١٠/ ٩٧١ـ٩٨٣، التهذيب ٩: ٥٩/ ٢٤٩ـ٢٥٣، الوسائل ١٦: ٣٢٥ أبواب الذبائح ب ١٥ ح ١ـ٦.

٣: الكافي ٦: ٢٣٣ باب ماذبح لغير القبلة، التهذيب ٩: ٥٣/ ٢٢٠و ص ٥٩/ ٢٥٠ـ٢٥٣، الوسائل ١٦: ٣٢٤ أبواب الذبائح ب ١٤ ح ١ـ٥.

٤: الكافي ٦: ٢٣١ باب الذبيحة تذبح، التهذيب٩: ٥٣/ ٢١٧ـ٢٢١، الوسائل ١٦: ٣١١ أبواب الذبائح ب ٤ ح ١ ـ ٤.

٥: الكافي ٦: ٢٣٢ باب إدراك الذكاة، التهذيب ٩: ٥٦/ ٢٣٤، ٢٣٧، ٢٣٨، و ٥٨/ ٢٤١، الوسائل ١٦: ٣١٩ أبواب الذبح ب ١١ ح ١ـ٧.

أما الأصل بالمعنى الأول، فيدل على ثبوته: أنه أمر توقيفي يحتاج ثبوته إلى دليل من الشرع، و كل أمر توقيفي فتوقيفه خلاف الأصل في كل مورد حتى يثبت التوقيف.

أما كونه توقيفياً؛ فللإجماع القطعي، فإنّ الناظر في كلمات الفقهاء يراهم مطبقين على عدم الحكم بكون عملٍ تذكية إلاّ بعد ورود دليل شرعي عليه.

و يدل عليه أيضاً قوله عليه السلام في موثقة سماعة المتقدمة: «ليس هذا في القرآن»[١]، حيث استدل على عدم حصول التذكية بصيد طيور الصيد بعدم كونه في القرآن.

ويدل عليه تتبع الأخبار المشتملة على توقيفات التذكية، و بيانها، و شرائطها، و أسئلة الأصحاب و أجوبة الأطياب.

ولكن يحصل من قوله سبحانه: ﴿مالكم ألاّ تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾[٢]، و قوله: ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾[٣]، أصل ثانوي، هو: حلّيّة كل ماذكر اسم الله عليه، فيكون ذلك تذكية.

نعم يضمّ معه ما علم اشتراطه من صيد أو ذبح أو نحوهما.

وبالجملة: يكون ذلك أصلاً مع بعض الأمور المتيقن انضمامه معه، ويعمل في البواقي بمقتضى أصالة عدم مدخليته في التذكية، و عدم جعل الشارع إيّاه من المؤثّرات في التذكية.

و أما الأصل بالمعنى الثاني، أي أصالة عدم وقوع التذكية التي ثبت كونها تذكية على المورد ـ و هذا هو المعنى المشهور من أصالة عدم التذكية ـ فالدليل عليه ظاهر، فإنها موقوفة على أُمور وجودية حادثة بعد عدمها، والأصل عدم تحقّق كل

١: تقدمت في ص٦٠٤.
٢: الأنعام ٦: ١١٩.
٣: الأنعام ٦: ١١٨.

منها، و به يعلم الحرمة والنجاسة. فلاتجري في المورد عمومات الحلّيّة والطهارة، ولايُجدي تعارض ذلك مع أصالة الحلّيّة والطهارة الذي هو منشأ توهم جماعة و عدم تمسكهم بأصالة عدم التذكية؛ لأنّ الأصل الأول و هو عدم التذكية الثابت بالأصل، والاستصحاب الذي هو مستند شرعي، مزيل لاستصحاب الحلية والطهارة و أصالتهما، ولاعكس.

فإنّ الحلية ـ مثلاً ـ غير مزيلة للأعدام الثابتة لكل فعل من أفعال التذكية، كما يعلم تحقيقه مما ذكرناه في بيان حال تعارض الاستصحابين، و بيان الاستصحاب المزيل و غير المزيل في هذا الكتاب، و غيره[1].

و يدل على ذلك الأصل أيضاً: الأخبار المعتبرة المستفيضة، بل المتواترة معنىً، كصحيحة سليمان بن خالد، عن الرَّمِيَّة يجدها صاحبها أيأكلها؟ قال: «إن كان يعلم أنّ رَمْيته هي التي قتلته، فليأكل من ذلك إن كان قدسمّى»[2].

و موثقة سماعة، و فيها: «إن علم أنه أصابه و أنّ سهمه هو الذي قتله، فليأكل منه، و إلاّ فلايأكل منه»[3].

و في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: سألته عن قوم أرسلوا كلابهم، إلى أن قال: «لاتأكل منه؛ لأنّك لاتدري أخذه مُعلَّم أم لا»[4].

و في صحيحة محمدبن قيس عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام في صيد وجد فيه سهم و هو ميت لايدرى من قتله، قال: لاتطعمه»[5].

و في رواية زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا رميت فوجدته و ليس به

١: عائدة ٢١: في بيان احتياج بعض الأحكام إلى بقاء المقتضي، ومناهج الأحكام: ٢٣٦.
٢: الكافي ٦: ٧/٢١٠، الوسائل ١٦: ٢٧٧ أبواب الصيد ب١٨ ح١.
٣: الكافي ٦: ٤/٢١٠، التهذيب ٩: ١٣٦/٣٤، الوسائل ١٦: ٢٧٧ أبواب الصيد ب١٨ ح٣.
٤: الكافي ٦: ١٩/٢٠٦، التهذيب ٩: ١٠٥/٢٦، الوسائل ١٦: ٢٥٨ أبواب الصيد ب٥ ح٢.
٥: الكافي ٦: ٨/٢١١، الفقيه ٣: ٩٢٩/٢٠٤، التهذيب ٩: ١٤١/٣٥، الوسائل ١٦: ٢٧٩ أبواب الصيد ب١٩ ح١.

أثر غير السهم، و قد ترى أنه لم يقتله غير سهمك فكل[1]». إلى غير ذلك من الأخبار المتكثرة.

ويدل عليه الأخبار الناهية عن أكل صيد وقع في الماء أو من الجبل فمات[2].

ولا ينافي ذلك الأصل رواية السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين سُئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة، كثير لحمها و خبزها و بيضها و جبنها، و فيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوَّم ما فيها و يؤكل؛ لأنه يفسد و ليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرم له الثمن، قيل: يا أمير المؤمنين عليه السلام لا يدرى سفرة مسلم أو سفرة مجوسي، فقال: هم في سعة حتى يعلموا»[3]؛ لأنّ السفرة المذكورة في حكم اليد، و يد المسلم أو يد مجهول الحال في أرض المُسلمين أو أرضٍ غالب أهلها المسلمون كمشاهدة التذكية، كما ثبت في موضعه.

و أما الأصل بالمعنى الثالث، أي أنّ الأصل في كل حيوان عدم قبوله التذكية، و عدم تأثير التذكية فيه إلاّ ما علم تأثيرها فيه و قبوله لها، فلتحقيق الحال فيه نقول:

إنّ الحيوانات على قسمين: ماكول اللحم، و غيره.

و غير ماكول اللحم على قسمين: نجس العين، و غيره.

و غير نجس العين على قسمين: آدمي، و غيره.

و غير الآدمي على قسمين: مالانفس سائلة له، و ما له نفس.

والأخير باعتبار الخلاف في قبول التذكية و عدمه على أربعة أقسام: السباع، والمسوخات، والحشرات، و غيرها.

ثم المراد بالتذكية في ماكول اللحم الذي لانفس له: مايصير به جائز الأكل بعد عدم جوازه.

١: الكافي ٦: ٢١١/١٠، التهذيب ٩: ١٣٩/٣٤، الوسائل ١٦: ٢٧٨ ابواب الصيد ب١٨ ح٥.

٢: التهذيب ٩: ١٥٧/٣٧ـ١٥٩، الوسائل ١٦: ٢٧٩ ابواب الصيد ب٢٠ ح١.

٣: الكافي ٦: ٢/٢٩٧، التهذيب ٩: ٩٩/٤٣٢، الوسائل ١٦: ٣٧٣ ابواب الذبائح ب٣٨ ح٢.

و في المأكول الذي له نفس: مايصير به جائز الأكل، و يبقى على طهارته الحاصلة له في الحياة.

وفي غير المأكول الذي له نفس: مايبقى معه على طهارته.

و فيما لانفس له منه، لايظهر لها أثر فيه؛ لأنه طاهر ذُكِّي أم لم يذكَّ.

ثم الأصل في القسم الأول ـ و هو ماكول اللحم ـ و إن كان ابتداءاً العدم، لحرمة أكل أجزائه حيّاً فيستصحب، و لما يأتي من توقف قبول التذكية على اعتبار الشارع و ملاحظته، إلاّ أنّ الأصل الثابت من الشرع وقوع التذكية عليه؛ لأنه مقتضى كونه مأكول اللحم، وللإجماع، و لقوله سبحانه: ﴿إلاّ ما ذكيتم﴾[1]، وقوله: ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾[2]، ولإطلاقات الأخبار الواردة في الصيود والذبائح، و هي غير محصورة جداً.

والقسم الأول من القسم الثاني ـ و هو نجس العين ـ لايقبل الذكاة إجماعاً، فهو الأصل فيه أولاً وثانياً، و يدل عليه ـ مع الأصل الأوليّ ـ الإجماع، واستصحاب النجاسة.

و كذا القسم الأول من القسم الثالث ـ أي الآدمي ـ فإنّ عدم وقوع التذكية عليه إجماعي بل ضروري.

و أما القسم الأول من الرابع ـ و هو ما لانفس له من غير المأكول ـ فقد عرفت أنه لامعنى ولاأثر للتذكية فيه.

فيبقى الكلام في الأربعة الأخيرة من جهة الأصل، فنقول: قديُتراءى في بادي النظر أنّ الأصل في الجميع قبول التذكية، إذ عرفت أن التذكية إنما هي ما تبقى معه الطهارة، ومقتضى الأصل والاستصحاب كونها باقية إلاّ فيما علم فيه ارتفاعها، و ليس هو إلاّ ما لم يقع عليه التذكية، أي الصيد أو الذبح مع شرائطهما

١: المائدة ٥: ٣.

٢: الأنعام ٦: ١١٨.

المقررة. فكل حيوان مما ذكر ـ صيد أو ذُبح ـ كذلك يكون بمقتضى الاستصحاب المذكور طاهراً فيكون مذكى، و هو المراد بقبول التذكية.

والحاصل: أنّا لانقول: إنّ الطهارة هنا أمر حصوله يتوقف على تذكية جعلية من الشارع، بل يقال: إنّ الطهارة الحاصلة أمر محكوم ببقائها إلاّ إذا علم المزيل، ولم يعلم إلاّ مع الموت حتف أنفه، أو الموت بدون الصيد أو الذبح المقرونين بآدابهما و شروطهما المعهودة، و مع أحد الأمرين لايعلم ارتفاع الطهارة، فيحكم ببقائها من غير حاجة إلى جعل من الشارع و تأثير من ذلك الجعل.

والحاصل: أنّ مع تلك الأفعال المقطوع حصولها ليس دليل على ارتفاع الطهارة.

ولكن الإنصاف: أنه لايخلو عن جدل و اعتساف؛ لأنّ الظاهر أنه انعقد الإجماع القطعي على أنّ التذكية المبقية للطهارة، المانعة عن حصول النجاسة، المخرجة للمذكّى عن مصداق الميتة، هي التي اعتبرها الشارع و رتّب عليها تلك الآثار، و أنّ إبقاءها و منعها موقوف على اعتبار الشارع إياها آثاراً، و أجزاءاً، و شرائطاً، و مورداً، و محلاً، خصوصاً أو عموماً أو إطلاقاً، و مالم يتحقق فيه اعتباره وملاحظته، فوجوده كعدمه، و مع عدمه يكون المورد ميتة، ومعها يكون نجساً.

ويظهر من ذلك: أنّ الأصل بذلك المعنى في جميع الموارد عدم قبول التذكية إلاّ بدلَيل شرعيّ عامّ أو خاصّ، كما في مأكول اللحم والسباع.

عائدة (٦٠)
في بيان رموز الكتب
التي في البحار

قد ذكر صاحب كتاب بحار الأنوار - نوّر الله مضجعه - رموزاً للكتب والأصول التي نقل منها الأحاديث، و كثيراً مايحتاج ناقل الحديث إلى معرفتها، و قد ذكرها هو نفسه في بعض مجلداته[1]، فنقلناها هاهنا تسهيلاً.

فنقول: الرموز هكذا:

«كا» للكافي، «يب» للتهذيب، «صا» للاستبصار، «يه» لمن لايحضره الفقيه، «ن» لعيون أخبار الرضا، «ع» لعلل الشرائع، «ك» لكمال الدين، «يد» لتوحيد الصدوق، «ل» للخصال، «لي» لأمالي الصدوق، «ثو» لثواب الأعمال، «مع» لمعاني الأخبار، «هد» للهداية، «عد» لعقائد الصدوق[2]، «ب» لقرب الإسناد، «ير» لبصائر الدرجات، «ما» لأمالي الشيخ، «غط» لغيبة الشيخ الطوسي، «مصبا» للمصباحين، «شا» لإرشاد

١: بحارالأنوار ١: ٤٦.

٢: في البحار زيادة: واما سائر كتب الصدوق وكتابا والده فلم نحتج فيها إلى الرمز لقلّة اخبارها.

الديلمي، «جا» لمجالس المفيد، «ختص» لكتاب الاختصاص[١]، «مل» لكامل الزيارة، «سن» للمحاسن، «فس» لتفسير علي بن إبراهيم، «شي» لتفسير العياشي، «م» لتفسير الإمام، «ضه» لروضة الواعظين، «عم» لإعلام الورى، «مكا» لمكارم الأخلاق، «ج» للاحتجاج، «قب» لمناقب ابن شهر آشوب، «كشف» لكشف الغمة، «ف» لتحف العقول، «مد» للعمدة، «نص» لكفاية النصوص، «نبه» لتنبيه الخاطر، «نهج» لنهج البلاغة، «طب» لطب الأئمة، «صح» لصحيفة الرضا، «يج» للخرائج، «ص» لقصص الأنبياء، «ضو» لضوء الشهاب، «طا» لأمان الأخطار، «شف» لكشف اليقين، «يف» للطرائف، «قيه» للدروع الواقية، «فتح» لفتح الأبواب، «نجم» لكتاب النجوم، «جم» لجمال الأسبوع، «قل» لإقبال الأعمال، «تم» لفلاح السائل؛ لكونه من متممات المصباح، «مهج» لمهج الدعوات، «صبا» لمصباح الزائر، «حة» لفرحة الغري، «كنز» لكنز جامع الفوائد، و تأويل الآيات الظاهرة[٢]، «غو» لغوالي اللآلي[٣]، «جع» لجامع الأخبار، «ني» لغيبة النعماني، «فض» لكتاب الروضة؛ لكونه في الفضائل، «مص» لمصباح الشريعة، «قبس» لقبس المصباح، «ط» للصراط المستقيم، «خص» لمنتخب البصائر، «سر» للسرائر، «ق» للكتاب العتيق الغروي، «كش» لرجال الكشي، «جش» لفهرست النجاشي، «بشا» لبشارة المصطفى، «ين» لكتابي حسين بن سعيد، أو لكتابه والنوادر، «عين» للعيون والمحاسن، «غر» للغرر والدرر، «كف» لمصباح الكفعمي، «لد» للبلد الأمين، «قضا» لقضاء الحقوق، «محص» للتمحيص، «عدة» للعدة، «جنة» للجنة، «منها»

١: في البحار: وسائر كتب المفيد والشيخ لم نعيّن لها رمزاً، وكذا امالي ولد الشيخ شركناه مع امالي والده في الرمز؛ لأنّ جميع اخباره إنما يرويها عن والده رضي الله عنهما.

٢: في البحار زيادة: معاً لكون احدهما ماخوذاً من الآخر كما عرفت.

٣: في البحار زيادة: والنثر لايحتاج إلى الرمز.

للمنهاج، «د» للعدد، «يل» للفضائل، «فر» لتفسير فرات بن إبراهيم، «عا» لدعائم الإسلام[١] .

١ : وأضاف في البحار : وسائر الكتب لا رمز لها، وإنما نذكر أسماءها بتمامها، ومنها ما أوردناه بتمامه في المحالّ المناسبة له كطب الرضا عليه السلام وتوحيد المفضل، والإهليلجة، وكتاب المسائل لعليّ بن جعفر، وفهرست منتجب الدين ... .

عائدة(٦١)
في تحقيق معنى الإسراف
و بيان تحريمه و موارده

قد تكرّر ذكر الإسراف في الكتاب العزيز والأخبار و كلمات العلماء الأخيار، حاكمين بحرمته و كونه من الأمور المحرمة، و لم أعثر في كلماتهم على مَن بيّن موارده تفصيلاً بحيث تمتاز موارده كليّة عن غيره، و ذكروه مجملاً. مع أنّ بيانه من الأمور المهمة اللازمة، فأردتُ بيانه في هذه العائدة.

والكلام فيه إما في حرمته، أو في حقيقته و معناه.

فهاهنا بحثان:

البحث الأول: في تحريمه.

و هو مما لاكلام فيه، و يدل عليه الإجماع القطعي، بل الضرورة الدينية، والآيات الكثيرة، والأخبار المتعددة.

قال الله سبحانه ـ عزّ جاره ـ في سورة الأعراف: ﴿كلوا واشربوا ولاتسرفوا إنّه لايحب المسرفين﴾[1].

١: الأعراف ٧: ٣١.

و قال في سورة الأنعام: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده ولاتسرفوا إنّه لايحب المسرفين﴾[١].

و قال في سورة النساء: ﴿ولاتأكلوها إسرافاً و بداراً﴾[٢].

و قال في سورة الفرقان: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يُسرفوا و لم يقترّوا و كان بين ذلك قواماً﴾[٣].

و قال في سورة بني إسرائيل: ﴿ولاتبذّر تبذيراً إنّ المبذّرين كانوا إخوان الشياطين﴾[٤].

و قال في سورة الشعراء: ﴿ولاتطيعوا أمر المسرفين﴾[٥].

و في سورةيونس في وصف فرعون: ﴿وإنه لمن المسرفين﴾[٦]، و فيها أيضاً: ﴿كذلك زيّن للمسرفين ما كانوا يعملون﴾[٧].

و قال الله سبحانه: ﴿ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً﴾[٨].

و قال الله سبحانه في سورة المؤمن: ﴿و أنّ المسرفين هم أصحاب النار﴾[٩].

و أما الأخبار، فمنها:

رواية داود الرقي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ القصد أمر يحبّه الله، و إنّ

١: الأنعام ٦: ١٤١.
٢: النساء ٤: ٦.
٣: الفرقان ٢٥: ٦٧.
٤: الإسراء ١٧: ٢٦، ٢٧.
٥: الشعراء ٢٦: ١٥١.
٦: يونس ١٠: ٨٣.
٧: يونس ١٠: ١٢.
٨: الإسراء ١٧: ٢٩.
٩: غافر ٤٠: ٤٣.

السرف أمر يبغضه الله، حتى طرحك النواة، فإنها تصلح لشيء، و حتى صبّك فضلَ شرابك»[١].

و مرفوعة علي بن محمد، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «القصد مثراة، والسرف متواة»[٢].

والمثراة، والمتواة ـ بكسر الميم ـ اسما آلةٍ من الثروة، والتوى بالمثناة الفوقانية، بمعنى الهلاك والتلف[٣].

و رواية مسعدة بن صدقة، المتضمنة لدخول الصوفية على أبي عبدالله عليه السلام، و هي طويلة جداً سيأتي شطر منها في بحث بيان الإسراف، و فيها: «وفي غير آية من كتاب الله يقول: ﴿إنه لايحب المسرفين﴾، فنهاهم عن الإسراف، و نهاهم عن التقتير».

إلى أن قال ـ في حق رجل رزقه الله عزّوجلّ مالاً كثيراً فانفقه ثم يدعو ـ: «فيقول الله عزّوجلّ: ألم أرزقك رزقاً واسعاً؟، فهلا اقتصدت فيه كما أمرتك، و لِمَ تسرف و قد نهيتك عن الإسراف؟»[٤].

و رواية عامربن جذاعة عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال لرجل: «اتق الله ولاتسرف ولاتقتر، ولكن بين ذلك قواماً، إنّ التبذير من الإسراف، قال الله تعالى: ﴿ولاتبذر تبذيراً﴾[٥]»[٦].

و في رواية ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما من نفقة أحب إلى الله عزّوجلّ من نفقة قصد، ويبغض الإسراف، إلاّ في

١: الكافي ٤: ٥٢/ ٢، الخصال ١: ١٠/ ٣٦، الوسائل ١٥: ٢٥٧ أبواب النفقات ب٢٥ ح٢.
٢: الكافي ٤: ٥٢/ ٤، الوسائل ١٥: ٢٥٨ أبواب النفقات ب٢٥ ح٤.
٣: انظر النهاية لابن الأثير ١: ٢٠١، والمصباح المنير ١: ٧٩.
٤: الكافي ٥: ٦٧/ ١، الوسائل ١٢: ١٤ أبواب مقدمات التجارة ب٥ ح٦.
٥: الإسراء ١٧: ٢٩.
٦: الكافي ٣: ٥٠١/ ١٤.

الحج والعمرة»[١] .

وفي رسالة مولانا الرضا عليه السلام إلى المأمون، المروية في عيون أخبار الرضا، في بيان الكبائر: «هي قتل النفس التي حرم الله تعالى، والزنا، والسرقة» إلى أن قال: «والإسراف، والتبذير»[٢] .

و روى في تفسير الصافي أنه عليه السلام دعا برطب، فأقبل بعضهم يرمي بالنوى، فقال عليه السلام: «لاتفعل إنّ هذا من التبذير، و إنّ الله لايحب الفساد»[٣] .

و في رواية عبيد، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «إنّ السرف يورث الفقر، و إنّ القصد يورث الغنى»[٤] .

و في رواية عبدالله بن سنان، قال: سألت أبا الحسن الأول عليه السلام عن النفقة على العيال؟ فقال: «مابين المكروهين الإسراف والتقتير»[٥] .

و في رواية الثمالي عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثلاث منجيات، فذكر الثالث: القصد في الغنى والفقر»[٦] .

و في رواية ابن أبي يعفور، و يوسف بن عمارة، قالا: قال أبوعبدالله عليه السلام: «إنّ مع الإسراف قلة البركة»[٧] .

و في رواية عمار أبي عاصم، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام: «أربعة لايستجاب

١: الفقيه ٢: ٨٢٢/١٨٣، و٣: ٤٠٨/١٠٢، المحاسن: ٧٧/٣٥٩، الوسائل ٨: ١٠٦ ابواب وجوب الحج ب٥٥ ح١ و٣٠٥ ابواب آداب السفر إلى الحج ب٣٥ ح١.

٢: عيون أخبار الرضا٢: ١/١٢٧، الوسائل ١١: ٢٦١ أبواب جهاد النفس ب٤٦ ح٣٣.

٣: تفسير الصافي ٣: ١٨٨، تفسير العياشي ٢: ٥٨/٢٨٨، المستدرك ١٥: ٢٦٨ ابواب النفقات ب٢٣ح١.

٤: الكافي ٤: ٨/٥٣، الوسائل ١٥: ٢٥٨ أبواب النفقات ب٢٥ ح٨.

٥: الكافي ٤: ٢/٥٥، الوسائل ١٥: ٢٦١ ابواب النفقات ب ٢٧ ح١، وفيهما عن عبدالله بن أبان، والإقتار بدل التقتير.

٦: الكافي ٤: ٥/٥٣، الوسائل ١٥: ٢٥٨ أبواب النفقات ب٢٥ ح٥.

٧: الكافي ٤: ٣/٥٥، الوسائل ١٥: ٢٦١ أبواب النفقات ب٢٧ ح٢.

لهم، أحدهم مَن كان له مال فافسده فيقول: يارب ارزقني، فيقول الله عزّ و جلّ: ألم آمرك بالاقتصاد»[١].

و في أخبار العامة عن عبدالله بن عمر: مرّ رسول الله ﷺ بسعد، و هو يتوضأ، فقال: «لاتسرف، ما هذا السرف ياسعد» قال: أفي الوضوء سرف؟! قال: «نعم و إن كنت على نهر جار»[٢].

و مثله مروي عن أمير المؤمنين أيضاً[٣].

و في رواية حريز، المروية في الكافي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ لله ملكاً يكتب سرف الوضوء، كما يكتب عدوانه»[٤]. إلى غير ذلك من الأخبار.

و بعض هذه الأخبار و إن لم يفد أزيد من المذمة، أو المرجوحية، أو حسن تركه، إلاّ أنّ النهي الصريح الوارد في الآيات العديدة و في بعض الأخبار، والتصريح ببغضه سبحانه له في بعض آخر، و بكونه آلة الهلاك في ثالث، و عدّه من الكبائر في رابع، كما عدّه بعض علمائنا أيضاً، [يدلّ على الحرمة][٥].

قال ابن خاتون العاملي في شرحه الفارسي على أربعين شيخنا البهائي بعد عدّ الكبائر ما ترجمته: و زاد بعضهم أربعة عشر ذنباً و عدّها من الكبائر، إلى أن قال: العاشر: الإسراف في مال نفسه، أي صرفه زائداً على القدر الذي ينبغي[٦]. انتهى.

والظاهر أنّ الإجماع على حرمته بعد الآيات المذكورة كفانا مؤنة الاشتغال ببيان ذلك.

١: الكافي ٤: ١١/٥٦، الوسائل ١٥: ٢٦١ أبواب النفقات ب٢٧ ح٤.

٢: سنن ابن ماجة ١: ٤٢٥/١٤٧، مسند أحمد ٢: ٢٢١.

٣: لعلّ المراد الخبر المرويّ في الاحتجاج ١: ٢٥٠، عن أمير المؤمنين عليه السلام بعد قتال أهل البصرة.

٤: الكافي ٣: ٩/٢٢، الوسائل ١: ٣٤٠ أبواب الوضوء ب٥٢ ح٢.

٥: اضفناه خبراً لـ(إلاّ).

٦: الأربعين للشيخ البهائي بترجمة ابن خاتون: ٤٨٦.

البحث الثاني: في بيان ما هو إسراف، و تعيين موارده و مصاديقه.

قال الجوهري في الصحاح: السرف ضد القصد، والسرف الإغفال والخطل، و قد سرِفت الشيء ـ بالكسر ـ إذا أغفلته و جهلته. إلى أن قال: والإسراف في النفقة: التبذير[١].

وقال الفيروزآبادي في القاموس: السَّرَفُ ـ محرّكة ـ ضد القصد، والإغفال والخطأ، إلى أن قال: والإسراف: التبذير، و ما أُنفق في غير طاعة[٢].

وقال ابن الأثير في نهايته: وفي حديث عائشة: «إنّ للّحم سَرَفاً كسَرَف الخمر»[٣] أي ضراوة كضراوتها، وشدّة كشدّتها؛ لأنّ من اعتاده ضَرِيَ بأكله فأسرف فيه، (مثل)[٤] مدمن الخمر في ضراوته بها و قلّة صبره عنها.

و قيل: أراد بالسَرَف الغفلة، يقال: رجل سَرِف الفؤاد، أي غافل، و سَرْف العقل: أي قليله.

و [قيل:][٥] هو من الإسراف والتبذير في النفقة لغير حاجة، أو في غير طاعة الله، شبّهت مايخرج في الإكثار من اللحم بما يخرج في الخمر.

و قد تكرر ذكر الإسراف في الحديث، والغالب على ذكره الإكثار من الذنوب والخطايا، واحتقاب الأوزار والآثام[٦].

١: الصحاح ٤: ١٣٧٣. ولكن فيه بدل (الخطل) الخطأ، وكلاهما بمعنى واحد.
٢: القاموس المحيط ٣: ١٥٦.
٣: لم نعثر على نصه في كتب الصحاح والمسانيد، ولكن ورد في الموطا ج٢ ص٩٣٥: إنّ عمر بن الخطاب قال: إيّاكم واللحم فإنّ له ضراوة كضراوة الخمر؛ وروي عن أبي عبدالله عليه السلام: «كان علي عليه السلام يكره إدمان اللحم، ويقول: إنّ له ضراوة كضراوة الخمر»، البحار ٦٣: ٦٩ ح٥٧.
٤: في المصدر و«ب»: فعل، وفي «ح، ب»: قيل، والأنسب ماأثبتناه.
٥: الزيادة من المصدر.
٦: النهاية لابن الأثير ٢: ٣٦١.

و قال الطريحي في مجمع البحرين: قوله تعالى ﴿ولاتسرفوا﴾ الإسراف: أكل مالايحل. و قيل: مجاوزة القصد في الأكل مما أحلّ الله. و قيل: ما أنفق في غير طاعة الله تعالى.

و في حديث الأصبغ بن نباتة عن أميرالمؤمنين عليه السلام: «للمسرف ثلاث علامات: يأكل ما ليس له، و يشتري ما ليس له، و يلبس ما ليس له»[١]، كأنّ المعنى: يأكل مالايليق بحاله أكله، و يشتري ما لايليق بحاله شراؤه، و يلبس ما لايليق بحاله لبسه[٢].

و قال ابن مسكويه في كتاب أدب الدنيا والدين: السرف: هو الجهل بمقادير الحقوق. والتبذير: هو الجهل بمواقع الحقوق[٣].

وأما المفسّرون:

فقال الشيخ الجليل علي بن إبراهيم القمي في تفسير قوله سبحانه: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا﴾[٤] إلى آخرها: والإسراف: الإنفاق في المعصية من غير حق، ﴿ولم يقتروا﴾ لم يبخلوا عن حق الله. والقوام: العدل والإنفاق في ما أمر الله[٥].

وقال الشيخ أبوعلي الطبرسي في مجمع البيان في تفسير قوله سبحانه: ﴿كلوا واشربوا ولاتسرفوا﴾[٦]: أي لاتجاوزوا الحلال إلى الحرام.

١: الفقيه ٣: ٤١١/١٠٢، الخصال ١: ٤٥/٩٧، ولكن بتأخير جملة «ويشتري ماليس له»، الوسائل ١٢: ٤١ أبواب مقدمات التجارة ب٢٢ ح ٤.

٢: مجمع البحرين ٥: ٦٩.

٣: لم نجد كتاباً بهذا الاسم لابن مسكويه وإن نقل عنه المصنف في العوائد والخزائن، والظاهر أنّه سهو، والعبارة بعينها موجودة في كتاب أدب الدنيا والدين ص١١٨ لأبي الحسن علي بن محمد ابن حبيب البصري الماوردي، فراجع.

٤: الفرقان ٢٥: ٦٧.

٥: تفسير القمي ٢: ١١٧.

٦: الأعراف ٧: ٣١.

قال مجاهد: لو أنفقت مثل أُحد في طاعة الله لم تك مسرفاً، ولوأنفقت درهماً أو مدّاً في معصية الله لكان إسرافاً. و قيل: معناه لاتخرجوا عن حدّ الاستواء في زيادة المقدار.

إلى أن قال: وقيل: معناه لاتأكلوا محرّماً ولاباطلاً على وجه لايحل، وأكل الحرام و إن قلّ إسراف و مجاوزة للحد، و ما استقبحه العقلاء و عاد بالضرر عليكم فهو أيضاً إسراف لايحل، كمن يطبخ القدر بماء الورد و يطرح فيه المسك، و كمن لايملك إلاّ ديناراً، فاشترى به طيباً فتطيّب به و ترك عياله محتاجين. ﴿إنه لايحب المسرفين﴾ أي يبغضهم؛ لأنه سبحانه قد ذمهم به؛ ولوكان بمعنى لايحبهم ولايبغضهم، لم يكن ذماً لهم ولامدحاً[1].

وقال في جوامع الجامع في تفسير قوله تعالى: ﴿إنكم لتأتون الرجال﴾ إلى قوله: ﴿بل أنتم قوم مسرفون﴾[2]: متجاوزون الحد في الفساد، حتى تجاوزتم المعتاد إلى غير المعتاد[3].

و قال الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله عزّ شأنه: ﴿إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا﴾[4] الآية: القتر والإقتار والتقتير: التضييق الذي هو نقيض الإسراف. والإسراف: مجاوزة الحد في النفقة.

و وَصَفَهم بالقصد الذي هو بين الغلو والتقصير، و بمثله أُمر رسول الله ﷺ ﴿ولاتجعل يدك ...﴾[5] الآية.

و قيل: الإسراف إنما هو الإنفاق في المعاصي، و أما في القرب فلاإسراف، و سمع رجل رجلاً يقول: لاخير في الإسراف، فقال: لاإسراف في

١: مجمع البيان ٤: ٤١٣.
٢: الأعراف ٧: ٨١.
٣: جوامع الجامع ١: ٤٥٠.
٤: الفرقان ٢٥: ٦٧.
٥: الإسراء ١٧: ٢٩.

الخير. إلى أن قال: عن عمر أنّه قال: كفى سرفاً أن لايشتهي رجل شيئاً فاشتراه فأكله[١].

و قال المقدّس الأردبيلي ـ رحمه الله ـ في آيات الأحكام في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تبذّر تبذيراً﴾[٢]: التبذير: تفريق المال فيما لاينبغي، وإنفاقه على وجه الإسراف، و كانت الجاهلية تنحر إبلها و تتياسر عليها، و تبذّر أموالها في الفخر والسمعة، و تذكر ذلك [في أشعارها][٣]، فأمر الله بالنفقة في وجوهها مما يقرّب منه و يزلف.

و عن عبدالله: هو إنفاق المال في غير حقه، و عن مجاهد: لو أنفق مدّاً في باطل كان تبذيراً[٤].

وقال أيضاً في قوله تعالى: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا﴾[٥] قيل: الإسراف هو النفقة في المعاصي، والإقتار الإمساك عن حق الله، عن ابن عباس و قتادة. و قيل: السرف مجاوزة الحد في النفقة، والإقتار التقصير عما لابد منه، عن إبراهيم النخعي[٦].

و قال أيضاً بعد تفسير السفيه و ذكر الاختلاف في معناه: فلو صرف ماله فيما لاينبغي عقلاً أو شرعاً و إن كان له فائدة دينية أو دنيوية، فإنه مضيّع لذلك المال شرعاً، و مبذر و سفيه[٧]. إلى غيرذلك.

والمستفاد من كلمات هؤلاء اللغويين والمفسّرين: أنّ الإسراف يستعمل في معانٍ كثيرة: كالإغفال، والجهل، والخطأ، والخطل، والتبذير، وضدالقصد، و

١: الكشاف ٣: ١٠٠.
٢: الإسراء ١٧: ٢٦.
٣: الزيادة من المصدر.
٤: زبدة البيان: ٤٨٨ نقلاً عن الكشاف ٢: ٤٤٦.
٥: الفرقان ٢٥: ٦٨.
٦: زبدة البيان: ٤٠٩.
٧: زبدة البيان: ٤٨٨، وفيه: بدنية، بدل دينية.

مجاوزة الحد، و عن حد الاستواء، والإنفاق لغير حاجة، و في غير حقه، و في غير طاعة الله، و في المعصية، والإكثار من الذنوب، و ما استقبحه العقلاء، والجهل الخاص الذي هو الجهل بمقادير الحقوق، و هذه خمسة عشر معنى.

والظاهر: اتحاد الإغفال والجهل؛ و كون الجهل بمقادير الحقوق أيضاً فرداً من مطلق الجهل لامعنىً برأسه؛ واتحاد الخطأ والخطل، فيعود إلى اثني عشر.

و كذا الظاهر: أنّ ضد القصد هو مجاوزة الحد، والمراد بالحد أيضاً هو حد الاستواء؛ و أنّ الإنفاق في غير الحاجة هو الإنفاق في غير حقه، والإنفاق لغير حاجة أيضاً فرد من مجاوزة الحد، فإذا كان في المال يقال: الإنفاق بغير حاجة، و إذا كان في الأفعال يقال: مجاوزة الحد. و أنّ الإكثار من الذنوب أيضاً فرد من هذا التجاوز لامعنىً آخر. و أنّ التبذير الذي هو تفريق المال فيما لاينبغي أيضاً فرد من الإنفاق في غير حاجة. و أنّ المراد من (في غير طاعة الله) هو في المعصية، و إلاّ فالإنفاق بالمباح ليس إسرافاً.

فيعود مجموع المعاني إلى خمسة:

الجهل، و إن شئت قلت: الإغفال، والخطأ، ومجاوزة الحد، و إن شئت قلت: ضد القصد، و الإنفاق في معصية الله، و ما استقبحه العقلاء.

و لما لم يكن إرادة المعنيين الأوّلَين - أي الجهل والخطأ - من الإسراف في المال - الذي كلامنا فيه و غرضنا بيانه - إلاّ بنوع إرجاع إلى أحد الثلاثة الأخيرة، فالمعنى الذي يمكن إرادته من الإسراف في المال هو أحد هذه الثلاثة.

بل لما كان كل مجاوزة عن الحد في المال مستقبحاً للعقلاء، و كل مستقبح فيه مجاوزة عن الحد، تعود المعاني الممكنة إرادتها من هذه المعاني إلى أحد المعنيين: الإنفاق في المعصية، ومجاوزة الحد.

و إن شئت عبّرتَ عن الأخير بالإنفاق المستقبح عند العقلاء، أو الإنفاق في غير حاجة، أو فيما لاينبغي، أو في غير حقه، أو خلاف الاقتصاد؛ فإنّ مآل الكل و مرجعه واحد.

فعلى هذا يكون المراد من الإسراف في المال والإنفاق أحد المعنيين: إمّا الإنفاق في المعصية، أو التجاوز عن الحد في الإنفاق.

و يمكن أن يكون المعنى الأول أيضاً فرداً من الثاني، فإنّ الإنفاق في المعصية أيضاً تجاوز عن الحد.

و قد ظهر من ذلك: أنّ مقتضى كلام اللغويين والمفسرين أنّ الإسراف في المال والإنفاق إما مجاوزة الحد مطلقاً، أو المجاوزة الخاصة، أي الإنفاق في المعصية.

و ظهر أيضاً: أنه لاشك في كون الثاني إسرافاً، إمّا [1] لخصوصية، أو لكونه فرداً منه.

وادّعى العلاّمة في التذكرة: الإجماع على كونه من الإسراف [2]، و ظاهره إجماع الأمة.

و إنما الكلام في أنه هل هو مخصوص به ـ كما يظهر من بعض العبارات المتقدمة ـ أو عام في كل إنفاق تجاوز عن الحدّ ولايليق بالحال؟

ويظهر من بعضهم: أنه مجاوزة الحد في غير وجوه الخير، و هذا أعم من الأول و أخص من الثاني.

و منه يظهر أنّ الاحتمالات في معنى الإسراف ثلاثة:

الأول: صرف المال متجاوزاًعن الحد مطلقاً، و هوظاهر كل من يقول بوجود الإسراف في وجوه الخير أيضاً، منهم العلاّمة في التذكرة، حيث صرّح بكون صرف المال في وجوه الخير زائداً على اللائق بحاله إسرافاً [3].

و نفى عنه البعد في الكفاية [4]، و هو الظاهر من صاحب الوافي، حيث قال

١: في «ج، هـ» زيادة: مخصوصاً.
٢: تذكرة الفقهاء ٢: ٧٥.
٣: تذكرة الفقهاء ٢: ٧٦.
٤: كفاية الأحكام: ١١٣.

بعد نقل مرسلة الفقيه «قال علي بن الحسين عليه السلام : إنّ الرجل لينفق ماله في حق ، و إنه لمسرف»[١] : بيان : يعني أنه يزيد في الإنفاق في الحق على قدر الضرورة[٢] .

وكذا هو الظاهر من ابن أخيه[٣] في شرح المفاتيح ، حيث نفى الفرق بين الإسراف والتبذير ، والتبذير هو صرف المال فيما لاينبغي[٤] .

ومن مؤلف كتاب نزهة القلوب ، حيث قال ـ على ما حكى عنه ابن خاتون العاملي في شرحه على الأربعين ما ترجمته ـ : إنّ الأكل في كل يوم مرتين إسراف[٥] . و هو قول إبراهيم النخعي[٦] .

والثاني : أنه صرف المال زائداً عن اللائق بحاله في غير وجوه الخير . ذكره بعضهم ، و نسبه في المسالك إلى المشهور[٧] ، و هو قول مجاهد[٨] .

والثالث : أنه صَرْف المال في المعاصي خاصة . و هو المحكي عن ابن عباس و قتادة[٩] . و هذا أخص من المعنيين الأولين ، والثاني من الأول .

ولاريب في سقوط الأخير عن درجة الاعتبار ؛ لمخالفته للعرف ، والكتاب ، والمستفيضة من الأخبار .

١ : الفقيه ٣ : ١٠٢ / ٤١٠ ، الوسائل ١٢ : ٤١ أبواب مقدمات التجارة ب٢٢ ح٣ .
٢ : الوافي ٣ : ١٦ أبواب طلب الرزق ب١١ .
٣ : هو المولى محمد هادي ابن المولى مرتضى ابن مولى محمد مؤمن ، الذي هو ـ اى محمد مؤمن ـ أخ المولى محمد محسن الفيض صاحب مفاتيح الشرائع ، والتعبير عن ابن ابن الرجل بابنه مجاز شائع ... وقد ألّف الشارح هذا الشرح في حياة مصنّفه الفيض ، الذى هو عمّ أبيه المولى مرتضى . الذريعة ١٤ : ٧٩ .
٤ : شرح المفاتيح (مخطوط) : كتاب النذر والعهود ، الباب الثاني في أصناف المعاصي والمكروهات .
٥ : أربعين الشيخ البهائي بترجمة ابن خاتون : ٤٨٦ .
٦ : لم نعثر على نصّ له ، ولعله استظهار من قوله : هو الذي لايجيع ولايعري ، ولاينفق نفقة ، يقول الناس : قد أسرف . راجع أحكام القرآن للقرطبى ١٣ : ٧٣ .
٧ : مسالك الأفهام ١ : ٢٤٨ .
٨ : حكاه عنه ابن كثير في تفسيره ٣ : ٣٦ .
٩ : الجامع لأحكام القرآن ١٣ : ٧٣ ، التبيان ٧ : ٥٠٧ ، تفسير ابن كثير ٣ : ٣٩ . مجمع البيان ٧ : ١٧٩ .

أما العرف: فلأنّ المتبادر من الإسراف فيه أعم من الصرف في المعاصي خاصة قطعاً.

وأما الكتاب: فما مر من قوله سبحانه: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده ولاتسرفوا﴾[١]، وقوله ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا﴾[٢]، دالاً على أنّ التجاوز عن الحد في إيتاءالحق، والإنفاق في سبيل الله أيضاً إسراف، سيما بضميمة الأخبار الواردة في بيان الآيتين، والاحتجاج بهما كما يأتي بعضها.

و أما الأخبار: فمنها الروايات المتقدمة، كرواية داود الرقي، المصرّحة بأنّ طرح النواة إسراف، و نحوها المروي في الصافي، و رواية ابن أبي يعفور، المتضمنة لتحقق الإسراف في الحج والعمرة، و رواية حريز والعامي، الدالين على تحقق الإسراف في الوضوء، و مرسلة الفقيه، المصرّحة بأنّ في إنفاق المال في الحق يكون الإسراف.

و منها روايات أُخر غير ما مر، كرواية حماد اللحام عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لو أنّ رجلاً أنفق ما في يده في سبيل من سبل الله ما كان أحسن، ولاوفّق للخير، أليس يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ولاتلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إنّ الله يحب المحسنين﴾[٣] يعني المقتصدين»[٤].

دلّ بالتعليل على أنّ إنفاق ما في اليد في سبيل الله خلاف الاقتصاد، و هو الإسراف.

و رواية عبدالملك بن عمرو الأحول، قال: تلا أبو عبدالله عليه السلام هذه الآية: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواماً﴾[٥] قال: فأخذ

١: الأنعام ٦: ١٤١.

٢: الفرقان ٢٥: ٦٧.

٣: البقرة ٢: ١٩٥.

٤: الكافي ٤: ٥٣/٧، بتفاوت يسير، الوسائل ١٥: ٢٥٨ أبواب النفقات ب٢٥ ح٧.

٥: الفرقان ٢٥: ٦٧.

قبضة من حصى وقبضها بيده، فقال: «هذا الإقتار الذي ذكره الله تعالى في كتابه»، ثم أخذ قبضة أُخرى فأرخى [كفه كلها][١] فقال: «هذا الإسراف»، ثم أخذ قبضة أُخرى فأرخى بعضها و أمسك بعضها، و قال: «هذا القوام»[٢].

فإنها صريحة في أنّ الزيادة في الإنفاق إسراف.

وصحيحة عبدالله بن سنان عليه السلام، في قوله: ﴿إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا و كان بين ذلك قواماً﴾ فبسط كفه و فرق أصابعه وحناها شيئاً[٣]. الحديث.

ورواية هشام بن المثنى ـ الصحيحة[٤] ـ عن ابن أبي عمير، قال: سأل رجل أباعبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده ولاتسرفوا إنه لايحب المسرفين﴾، فقال: «كان فلان بن فلان الأنصاري ـ سمّاه ـ وكان له حرث، فكان إذا أخذ يتصدّق به و يبقى هو و عياله بغير شيء، فجعل [الله عزّوجلّ] ذلك سرفاً»[٥].

ومارواه ثقة الإسلام، في صحيحة البزنطي، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «كان أبي يقول: من الإسراف في الحصاد والجذاذ أن يصدّق [الرجل][٦] بكفّيه جميعاً، وكان أبي إذا حضر شيئاً من هذا فرأى أحداً من غلمانه يتصدّق بكفّيه، صاح به: أعط بيد واحدة القبضة بعد القبضة، الضغث بعد الضغث من السنبل»[٧].

والمروي في الصافي في قوله تعالى: ﴿و لا تجعل يدك مغلولة﴾[٨] الآية،

١: الزيادة من المصدر.

٢: الكافي ٤: ١/٥٤، الوسائل ١٥: ٢٦٤ أبواب النفقات ب٢٩ ح٦.

٣: الكافي ٤: ٩/٥٦، الوسائل ١٥: ٢٦٣ أبواب النفقات ب٢٩ ح١.

٤: الرواية هكذا: ابن أبي عمير عن هشام بن المثنى.

٥: الكافي ٤: ٥/٥٥، الوسائل ١٥: ٢٦٣ أبواب النفقات ب٢٩ ح٣، ومابين المعقوفتين أثبتناه من المصادر.

٦: الزيادة من المصادر.

٧: الكافي ٣: ٦/٥٦٦، تفسير العيّاشيّ ١: ١٠٦/٣٧٩، قرب الإسناد: ١٣١٦/٣٦٨، الوسائل ٦: ١٣٩ أبواب زكاة الغلات ب١٦ ح١.

٨: الإسراء ١٧: ٢٩.

قال: «نزلت لمّا سأله رجل فلم يحضره شيء، فأعطاه قميصه، قال: فأدّبه اللّه على القصد».

أقول: هذه إشارة إلى رواية بكر بن عجلان المتضمنة لذلك المضمون[١]. و قال: في رواية: «فنهاه اللّه أن يبخل و يسرف و يقعد محسوراً من الثياب[٢]»[٣].

و موثقة سماعة عن أبي عبداللّه عليه السلام، و فيها: «و ليعد بما بقي من الزكاة على عياله، وليشتر بذلك إدامهم و ما يصلح من طعامهم من غير إسراف»[٤].

دلّت على تحقق الإسراف في نفقة العيال من الوجه الحلال أيضاً. إلى غير ذلك. و سيأتي بعض ما يؤيد ما ذكر أيضاً.

ثم بما ذكرنا جميعاً يظهر سقوط القول الثاني أيضاً، من تخصيص الإسراف بغير ما في وجوه الخير، فإنّ أكثر ما ذكر إنما هو وارد في وجوه الخير.

و غاية ما يمكن أن يعارض به ذلك مدح اللّه سبحانه جماعة بقوله عزّ شأنه: ﴿و يؤثرون على أنفسهم و لو كان بهم خصاصة﴾[٥].

و رواية معاذ، قال: سئل رسول اللّه صلى الله عليه وآله، فقال: «مَن أعطى في غير حق فقد أسرف، و من منع من غير حق فقد أقتر»[٦]، فخصّ الإسراف بالإعطاء في غير الحق، و سبيل الخير حق.

و يجاب عن الأول بما أجاب به أبوعبداللّه عليه السلام الصوفية، كما في رواية مسعدة بن صدقة، الطويلة، الواردة في ورود الصوفية عليه، و احتجاجهم بالآية المذكورة على ما يدعون الناس إليه من الزهد و التقشّف[٧]، و قوله عليه السلام لهم: «ألكم

١: الكافي ٤: ٥٥/٧، تفسير العيّاشيّ ٢: ٢٨٩/٥٩، الوسائل ١٥: ٢٦٤ أبواب النفقات ب٢٩ ح٥.

٢: تفسير علي بن إبراهيم ٢: ١٨.

٣: تفسير الصافي ٣: ١٨٩، وانظر مجمع البيان ٦: ٤١١.

٤: الكافي ٣: ٥٦٢/١١، الوسائل ٦: ١٦٧ أبواب المستحقين للزكاة ب١٤ ح٢.

٥: الحشر ٥٩: ٩.

٦: مجمع البيان ٧: ١٧٩. وفيه: (قتر) بدل (اقتر)

٧: التقشّف: خشونة العيش، وعدم تعهد النظافة ـ المصباح المنير: ٥٠٢.

علم بناسخ القرآن و منسوخه؟».

إلى أن قال: «فأما ما ذكرتم من إخبار اللّه عزّوجلّ إيانا في كتابه عن القوم الذين أخبر عنهم بحسن فعالهم، فقد كان مباحاً جائزاً و لم يكونوا نُهوا عنه، و ثوابهم منه على اللّه عزّوجلّ، و ذلك أنّ اللّه ـ جلّ و تقدّس ـ أمر بخلاف ما عملوا به، فصار أمره ناسخاً لفعلهم، و كان نهي اللّه تعالى رحمة منه للمؤمنين».

إلى أن قال: «ثم هذا ما نطق به الكتاب ردّاً لقولكم و نهياً عنه، مفروضاً من اللّه العزيز الحكيم، قال: ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواماً﴾[١]، أفلا ترون أنّ الله تبارك و تعالى قال غير ما أراكم تدعون الناس إليه من الأثرة على أنفسهم، و سمّى من فَعلَ ما تدعون الناس إليه مسرفاً، و في غير آية من كتاب اللّه يقول: ﴿إنه لا يحب المسرفين﴾[٢] فنهاهم عن الإسراف و نهاهم عن التقتير، ولكن أمر بين أمرين»[٣]. الحديث.

و يجاب عن الثاني: بظهور عدم صلاحيته لمعارضة الآيات والأخبار الغير العديدة[٤]، مع أنه لادلالة له على عدم تحقق الإسراف في الحق إلاّ بمفهوم اللقلب الذي ليس بحجة أصلاً، بل لا يدل عليه بذلك المفهوم أيضاً؛ لعدم معلومية كون الزائد عن الحد في سبيل اللّه حقاً.

فظهر من جميع ما ذكر: أنّ معنى الإسراف في صرف المال المنهي عنه هو المعنى الأول، أى مجاوزة الحد، و هذا ظاهر جداً، بل كأنه إجماعي أيضاً.

ولكن بقي الكلام في ذلك الحدّ الذي يتحقق الإسراف بالتجاوز عنه، و بيان ذلك التجاوز.

١: الفرقان ٢٥: ٦٧.

٢: الأنعام ٦: ١٤١، الأعراف ٧: ٣١.

٣: الكافي ٥: ٦٥/١، الوسائل ١٢: ١٥ أبواب مقدّمات التجارة ب٥ ح٦.

٤: يريد به: الغير المعدودة، والتي لاعدّ لها.

فنقول: المراد بالحد: حد الاستواء والوسط، أي بين التقتير الذي هو التضييق و بين الإسراف، و هو الذي يسمّى بالقصد والاقتصاد؛ لأنه بمعنى التوسط والاعتدال في الأُمور.

و هو الذي أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواماً﴾ فإنّ القوام: العدل، الذي هو الوسط، كما صرّح به الشيخ علي بن إبراهيم كما مر[١].

بل فسّره به في مرسلة الفقيه: «قال اللّه تعالى: ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾[٢] والعفو: الوسط. و قال تعالى: ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواماً﴾ والقوام: الوسط»[٣].

و ما يدل على أنّ الحد، الوسط أيضاً قوله سبحانه: ﴿و لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك و لا تبسطها كل البسط﴾[٤]، فنهى عن الطرفين و بقي الوسط.

و يشير إليه: جعل الإسراف قسيماً و مقابلاً للقصد في مرفوعة علي بن محمد و له و للتقتير في رواية مسعدة، و كذا في رواية عامر، و جعله فيها أحد طرفي القوام الذي هو الوسط، و في رواية ابن أبي يعفور، و رواية عبيد، و صرّح به في رواية عبداللّه بن سنان، المتقدّمة جميعاً في صدر العائدة.

و كذا يدل عليه ما فسّر العفو المأمور بإنفاقه بالوسط، كمرسلة الفقيه المتقدّمة.

و مرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبداللّه عليه السلام في قول اللّه تعالى: ﴿ما ذا ينفقون قل العفو﴾[٥] قال: «العفو: الوسط»[٦].

١: مرّ في ص ٦٢١، وهو في تفسير القمي ٢: ١١٧.
٢: البقرة ٢: ٢١٩.
٣: الفقيه ٢: ١٤٨/٣٥.
٤: الإسراء ١٧: ٢٩.
٥: البقرة ٢: ٢١٩.
٦: الكافي ٤: ٣/٥٢، الوسائل ١٥: ٢٥٨ أبواب النفقات ب ٢٥ ح ٣.

والمروي في الصافي في أنه التبذير، سُئل عليه السلام عن هذه الآية، فقال: «من أنفق شيئاً في غير طاعة اللّه فهو مبذّر، و من أنفق في سبيل اللّه فهو مقتصد»[1].

ثم المراد بالوسط الذي يكون التجاوز عنه إسرافاً: هو ما يسمّى وسطاً عرفاً؛ لأنّ المرجع في معرفة الحقائق اللغوية هي المصاديق العرفية، فالمرجع في معرفة الوسط هو العرف، والوسط في العرف: هو صرف المال في القدر المحتاج إليه، أو اللائق بحال الشخص؛ فكل صرف مال و إنفاق لم يكن كذلك فهو يكون إسرافاً، سواء لم يكن صرفاً و إنفاقاً بل كان تضييعاً و إتلافاً، أو كان صرفاً و لم يكن لائقاً بحاله أو كان مما لا يحتاج إليه.

و إلى الأول أشار عليه السلام في رواية داود الرقي المتقدمة، من جعل طرح النواة و صبّ فضل الشراب إسرافاً[2].

و إلى الثاني أشار عليه السلام في رواية إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: يكون للمؤمن عشرة أقمصة؟ قال: «نعم»، قلت: عشرون؟ قال: «نعم»، قلت: ثلاثون؟ قال: «نعم ليس هذا من السرف، إنما السرف أن تجعل ثوب صونك ثوب بذلتك»[3]، حيث إنّ هذا ليس إتلافاً للمال، بل هو تجاوز عن اللائق بالحال.

و كذا إليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام في رواية الأصبغ بن نباتة، المروية في الفقيه: «للمسرف ثلاث علامات: يأكل ما ليس له، و يشتري ما ليس له، و يلبس ما ليس له»[4]، يعني ما لا يليق بحاله، كما مرّ بيانه عن مجمع البحرين[5].

١: تفسير الصافي ٣: ١٨٨، تفسير العيّاشيّ ٢: ٥٣/٢٨٨.

٢: المتقدّمة في ص ٦١٦.

٣: الكافي ٦: ٤/٤٤١، الوسائل ٣: ٣٥٢ أبواب أحكام الملابس ب٩ ح٣، والبذلة: مايمتهن من الثياب في الخدمة؛ والصون: هو الحفظ والصيانة من النقص؛ وثوب الصون: هو الذي يحفظ الانسان ويظهره بالمظهر اللائق. المصباح المنير: ٤١، ٣٥٢.

٤: الفقيه ٣: ٤١١/١٠٢، الوسائل ١٢: ٤١ أبواب مقدمات التجارة ب٢٢ ح٤.

٥: مرّ في ص ٦٢١، وهو في مجمع البحرين ٥: ٦٩.

و إليهما معاً أشار عليه السلام في رواية سليمان بن صالح، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أدنى ما يجيء من حد الإسراف، قال: «ابتذالك ثوب صونك و إهراقك فضل إنائك، و أكلك التمر و رميك النواة هاهنا و هاهنا»[١].

و بمعناها مرسلة الفقيه عن إسحاق بن عمار، عن أبي عبدالله عليه السلام[٢]، و رواية أُخرى لإسحاق[٣].

و إلى الثالث أشار عليه السلام في الأخبار المتقدّمة[٤] الناهية عن إنفاق ما في اليد في سبيل الله، والجاعلة لإرخاء القبضة والتصدّق بالكفين إسرافاً؛ لأنّ فيه تجاوزاً عن القدر المحتاج إليه في عدم ردّ السائل، و امتثال أمر الإتيان بالحق يوم الحصاد.

و أشار إليه أيضاً في ذيل مرسلة إسحاق بن عبدالعزيز عن أبي عبدالله عليه السلام، قلت: فما الإقتار؟ فقال: «أكل الخبز والملح و أنت تقدر على غيره»، قلت: فما القصد؟ قال: «الخبز واللحم واللبن والسمن، مرة هذا و مرة هذا»[٥]، فإنه قيّد بالمرة والمرة ليخرج عن الزائد عن القدر المحتاج إليه في الإدام، الموجب للدخول في الإسراف.

و ظهر مما ذكر: أنّ الإسراف هو تضييع المال، أو صرفه فيما لا يليق بحاله، أو فيما لا يحتاج إليه.

أما التضييع فمصداقه واضح، و هو إتلافه، كإهراق الماء، و طرح النواة، و إهراق اللبن والدبس، و نحو ذلك مما لا يعدّ خرجاً و صرفاً للمال أيضاً؛ بل يقال: إنه جعله بلا مصرف، أو صرفه على وجه لاتترتب عليه فائدة أصلاً، لا دينية و لا دنيوية.

١: الكافي ٤: ٥٦/ ١٠، وفيه بدل ابتذالك، ابذالك، الوسائل ٣: ٣٧٤ أبواب أحكام الملابس ب٢٨ح٢.
٢: الفقيه ٣: ١٠٣/ ٤١٣، الوسائل ٣: ٣٧٤ أبواب أحكام الملابس ب٢٨ ح ٤.
٣: الكافي ٦: ٤٤٣/ ١٠ و ١١، الوسائل ٣: ٣٥٢ أبواب أحكام الملابس ب٩ ح٢و٣.
٤: المتقدمة في ص ٦٢٧ و ٦٢٨.
٥: الكافي ٤: ٥٣/ ١٠، الوسائل ١٥: ٢٦٠، أبواب النفقات ب٢٦ ح ١.

والمراد بالفائدة: ما يكون مقصوداً للعقلاء، و يعدّه العقلاء والذين بناؤهم على تحكيم العقل فائدة، لا ما يكون فائدة عند سفهاء أهل الدنيا، والمنهمكين في الملاعب، والعوامّ[1].

كما حكي: أنّ بعض المسرفين كان يضيّف الناس، فيأمر غلمانه بكسر الأواني النفيسة المملؤة من الأطعمة والأشربة عند إتيان الطعام، و صبّ ما فيها في الظرف، حتى يصفه الأضياف بسعة الصدر و كثرة المال.

و كما أنّ بعضهم يضعون الثياب النفيسة والأقمشة العالية في المشاعل، ليكون ضوؤها ذا ألوان.

و من ذلك ما يفعلونه في هذه الأزمنة من اللعب بالنار، و يقال له بالفارسية: آتشبازي.

و منه إضاءة السراج في النهار، و نحو ذلك.

و أما الصرف فيما لا يليق بحاله: فهو أن يصرفه فيما تترتب عليه فائدة دينية أو دنيوية و لو مجرّد الزينة التي أباحها اللّه تعالى لعباده، و يعدّها العقلاء فائدة، ولكنّها كانت غير لائقة بحاله عند أهل العرف، متجاوزة عن حدّه و شأنه، كصرف السوقي الذي ليس له كل يوم درهمان مالاً في تزويق بيته بالذهب واللاجورد[2].

و كاشتراء من لا يحتاج في سنة و لا سنتين مرة إلى الركوب، و ليس له ضياع و لا عقار و لا مداخل غير ما يقوّت به عياله، فرساً بمائة دينار، و ربطه، و صرف المال في نفقته، و نحو ذلك.

و منه ما ذكره الإمامعليه السلام: من جعل ثوب الصون ثوب الابتذال.

و إلى هذا أشار الإمام أبوعبداللّهعليه السلام في موثقة سماعة بقوله: «فإنه ربّ فقير

١: في «ح»: الهواة، وفي «ب»: الهواء، واثبتناه من «ج».

٢: اللاجورد فارسية، وهي اسم حجر أرزق يستخرج من الأرض صلابته كصلابة الزجاج.

أسرف من غني» ، فقلت : كيف يكون الفقير أسرف من الغني؟! فقال : «إنّ الغني ينفق مما أُوتي ، والفقير ينفق من غير ما أُوتي»[١] .

و أما الصرف في غير حاجة : فهو أن يصرفه فيما له فائدة لائقة بحاله ولكن لا يكون محتاجاً إلى تلك الفائدة ، كأن يبني من له عيال أو عيالان و يكفيه بيتان أو ثلاثة أو أربعة ، عشرة بيوت أو عشرين و يتركها . و يمكن إدخال ذلك في الثاني أيضاً .

و يجمع الثلاثة ما تقدّم في كلام صاحب المجمع والأردبيلي ، من صرف المال فيما يستقبحه العقلاء أو فيما لا ينبغي[٢] .

و ظهر مما ذكر أنّ شرط صدق الإسراف : الإتلاف ، أو صرف المال و إنفاقه و خرجه ، فلو لم يكن شيء منهما لا يكون إسرافاً ، كجمع ما لا حاجة له إليه و حبسه ، أو ما لا يليق بحاله ، و لو بتبديل بعض المال ببعض آخر ، كأن يجمع ذهباً كثيراً و لا يصرفه في مصرف ، أو يبدله بأقمشة وأمتعة كثيرة .

و لهذا ورد في أخبار كثيرة : أنه ليس من الإسراف أن يكون لأحد عشرة أقمصة أو عشرون أو ثلاثون[٣] ، مع أنّ في تعدد الثياب فائدة أُخرى ، هي صون بعضها ببعض .

و يظهر أيضاً مما ذكر : أنّ الاقتصاد هو صرف المال فيما يحتاج إليه ، أو فيما يترتب عليه فائدة مقصودة للعقلاء بقدر يليق بحاله .

و من الفوائد المقصودة : التجمل والزينة المندوب إليهما شرعاً ، بشرط أن لا يتجاوز القدر اللائق .

و منها : استيفاء اللذات الجسمية أو النفسانية مما يعده العقلاء لذة ، و يطلبها

١ : الكافي ٣ : ٥٦٢/ ١١ ، الوسائل ٦ : ١٦٧ ابواب المستحقين للزكاة ب١٤ ح٢ .

٢ : تقدم في ص٦٢٢ و ٦٢٣وانظر مجمع البيان ٤ : ٤١٣ ، وزبدة البيان : ٤٨٨ .

٣ : أُنظر الكافي ٦ : ٤٤١/ ٤ و٤٤٣/ ١٠ ، ١١ و ٤٤٤/ ١٦ ، والوسائل٣ : ٣٥١ و٣٥٢ ، ابواب احكام الملابس ب٩ ح١ ، ٢ ، ٣.

العقلاء، لا مثل كسر الأواني للالتذاذ بصوت الكسر.

و من الفوائد: اللذات الحاصلة بالاعتياد لشيء إذا كان مما يعده العقلاء لذة.

و منها: إصلاح البدن، كما ورد في مرسلة إسحاق بن عبدالعزيز عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: إنا نكون في طريق مكّة، فنريد الإحرام فنطلي، و لا يكون معنا نخالة نتدلّك بها من النورة فنتدلك بالدقيق، و قد دخلني بذلك ما اللّه أعلم به، فقال عليه السلام: «أمخافة الإسراف؟» قلت: نعم، قال: «ليس فيما أصلح البدن إسراف، إني ربما أمرت بالنقي، فيلتّ بالزيت، فأتدلّك به، إنما الإسراف فيما أفسد المال و أضرّ بالبدن»[1].

و من ذلك الحديث يعلم اعتناء الأوائل في امتثال الأحكام و اجتناب المحرّم، بخلاف أهل هذه الأزمنة.

ثم اعلم أنّ حرمة الإسراف عامة في جميع المصارف.

و أما ما ورد في بعض الأخبار من أنه لاإسراف في الطيب[2]، أو الضوء[3]، أو في الحج والعمرة[4]، أو في المأكول والمشروب[5]، فليس المراد نفي حرمة الإسراف فيها، حتى أنه لورشّ أحد فضاء بيته و سطوحه و باب داره بماء الورد، أو يطلي أبواب بيته و جدرانه بالمسك والعنبر و لو كان فقيراً، جاز ذلك و لم يكن مسرفاً، و كذا إذا أسرج المشاعل في النهار أو نحوه، و كذا في البواقي.

١: الكافي ٤: ١٠/٥٣، الوسائل ١٥: ٢٦٠ أبواب النفقات ب٢٦ ح١.

٢: الكافي ٦: ١٦/٥١٢، الوسائل ١: ٤٤٣ أبواب آداب الحمام ب ٩٢ ح٢. وفيهما: ماانفقت في الطيب فليس بسرف.

٣: الكافي ٦: ١٣/٥٣٢، عن الرضا عليه السلام اسراج السراج قبل أن تغيب الشمس ينفي الفقر.

٤: الفقيه ٣: ٤٠٨/١٠٢، الوسائل ٨: ٣٠٥ أبواب آداب السفر ب٣٥ ح١.

٥: الكافي ٦: ٤/٢٨٠، الخصال ١: ٣٧/٩٣، المحاسن: ٣٩٩ ح٧٩، الوسائل ١٦: ٥٤٠ أبواب آداب المائدة ب٢٧ ح١، و٣: ٣٧٥ أبواب احكام الملابس ب٢٨ ح٧.

بل المراد: أنّ الإكثار في هذه الأمور مطلوب، والتجاوز عن الحد في الجملة فيها معفو، مع أنه ورد: أنّ عدم الإسراف في المأكل لأنه لا يضيع، بل يأكله الآكلون.

و لو سلّم، فإنما يكون من باب الاستثناء، و اللّه سبحانه أعلم بحقائق أحكامه.

عائدة (٦٢)
في بيان قاعدة القرعة و شرعيتها

من القواعد المقررة المعمول عليها عند أصحابنا: القرعة. رجعوا إليها في كثير من الأبواب، و اتّكلوا عليها كثيراً في تمييز الخطأ والصواب.

ولكن نرى كثيراً منهم غير سالكين فيها مسلكاً منضبطاً، فيرجعون إليها في أُمور مشتبهة، و لا يتعرضون لها في أُمور أُخر أولى بها مما رجعوا إليها.

و بيان حالها و مقامها و كيفيتها، و ما يتعلّق بها، من الأُمور المهمة، فاللازم للفقيه: تأسيس أصل فيها ليكون مرجعاً له.

والكلام فيها إما في شرعيتها و توقيفيتها، أو فيمن يشرع له القرعة و تنفذ قرعته[١]، أو في موردها و محل إجرائها، أو في كيفيتها، أو في كونها عزيمة أو رخصة، أو في لزوم العمل بمقتضاها أو جوازه.

فها هنا ستّة أبحاث:

البحث الأول

في شرعيتها و توقيفيتها من الشارع.

و بيانها إنما يكون بذكر الأدلة الدالة عليها، والأخبار الواردة فيها.

١: في «هـ»: وتنعقد قرعتها.

أما الأول: فنقول: قد ثبتت شرعيّتها بالكتاب، والسنة، و الإجماع.

أما الكتاب:

فقال اللّه سبحانه في بيان أحوال يونس النبي على نبينا و آله وعليه السلام: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾[١] أي: فقارع فصار من المغلوبين[٢] بالقرعة، و أصل الدحض: الزلق[٣].

روي أنّ يونس لما وعد قومه بالعذاب، خرج من بينهم قبل أن يأمره الله تعالى، فركب في السفينة فوقفت السفينة، فقالوا: هنا عبد آبق من مولاه، فأقرعوا، فخرجت القرعة على يونس، فرموه أو رمى بنفسه في الماء، فالتقمه الحوت[٤].

وقد ورد احتجاج الإمام بهذه الآية على شرعية القرعة، كما يأتي[٥].

وقال سبحانه: ﴿وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيّهم يكفل مريم﴾[٦].

وأما السنّة:

فكثيرة جداً، مذكورة في أبواب متفرقة، بل بالغة حد التواتر معنى.

[١]ـ منها: ما رواه الصدوق في الفقيه، والشيخ في التهذيب، عن محمد بن حكيم، قال سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن شيء، فقال: «كل مجهول ففيه القرعة»، قلت له: إنّ القرعة تخطئ و تصيب، فقال: «كل ما حكم الله به فليس بمخطئ»[٧].

أقول: هذا الحديث يحتمل معنيين:

١: الصافات ٣٧: ١٤١.

٢: في «ج»، «ح»، «هـ»: المعلومين، وهو يناسب مضمون الرواية اللاحقة.

٣: القاموس ٢: ٣٤٢، مصباح المنير ١: ١٩٠، مجمع البحرين ٤: ٢٠٥ «دحض».

٤: تفسير العيّاشي ٢: ١٣٦، مجمع البيان ٨: ٤٥٨، بحار الأنوار ١٤: ٤٠٣ باب قصة يونس، الكشاف ٤: ١٦.

٥: وفي مرسلة الفقيه الآتية عن الصادق عليه السلام.

٦: آل عمران ٣: ٤٤.

٧: الفقيه ٣: ٥٢/١٧٤، التهذيب ٦: ٢٤٠/٥٩٣، الوسائل ١٨: ١٨٩ ابواب كيفية الحكم ب١٣ ح١١.

أحدهما: أنّ حكم الله لايخطئ في القرعة أبداً.

والثاني: أنّ ما خرج بالقرعة فهو حكم الله و إن أخطأ القرعة، فإنّ الحكم ليس بخطأ.

[٢]ـ ومنها: مرسلة الفقيه عن الصادق عليه السلام، قال: «ماتقارع قوم فوّضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحقّ».

وقال: «أيّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى الله، أليس الله تعالى يقول: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾»[١].

[٣]ـ ومنها: ما رواه في التهذيب صحيحاً، عن جميل، قال: قال الطيّار لزرارة: ماتقول في المساهمة أليس حقاً؟ فقال زرارة: بل هي حق، فقال الطيّار: أليس قد ورد أنه يخرج سهم المحق؟ قال: بلى، قال: تعال حتى أدّعي أنا و أنت شيئاً، ثم نساهم عليه و ننظر هكذا هو؟ فقال زرارة: إنما جاء الحديث بأنه ليس قوم فوّضوا أمرهم إلى الله ثم اقترعوا إلاّ خرج سهم المحق، فأما على التجارب فلم يوضع على التجارب.

فقال الطيّار: أرأيت إن كانا جميعاً مدعيين، ادعيا ما ليس لهما، من أين يخرج سهم أحدهما؟ فقال زرارة: إذا كان كذلك جعل معه سهم مبيح، فإن كانا ادعيا ما ليس لهما خرج سهم المبيح[٢].

[٤]ـ ومنها: مرسلة داود بن أبي يزيد العطّار، المروية في الكافي و التهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام: في رجل كانت له امرأة، فجاء رجل بشهود فشهدوا أنّ هذه المرأة امرأة فلان، وجاء آخرون فشهدوا أنها امرأة فلان، فاعتدل الشهود، و عدّلوا، قال: «يقرع بين الشهود، فمن خرج سهمه فهو المحق و هو أولى بها»[٣].

١: الفقيه ٣: ١٧٥/٥٢، الوسائل ١٨: ١٩٠ ابواب كيفية الحكم ب١٣ ح١٣.

٢: التهذيب ٦: ٥٨٤/٢٣٨، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح٤.

٣: الكافي ٧: ٢/٤٢٠، التهذيب ٦: ٥٧٩/٢٣٥، الاستبصار ٣: ١٣٩/٤١، الوسائل ١٨: ١٨٤ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح٨.

[٥]ـ ومنها: رواية زرارة، المروية فيهما أيضاً، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: رجل شهد له رجلان بأنّ له عند رجل خمسين درهماً، و جاء آخران فشهدا بأنّ له عنده مائة درهم، كلّهم شهدوا في موقف، قال: «اقرع بينهم، ثم استحلف الذين أصابهم القرع بالله أنهم يشهدون بالحق»[١].

أقول: لعلّه أُريد بقوله: عند رجل، أنه كان وديعة عنده، وكانت الشهود جميعاً حضوراً عند الإيداع، و هذا معنى قوله: كلّهم شهدوا في موقف، والمراد بالموقف: المكان الخاص والزمان الخاص والسبب الخاص، حتى يتناقض الشهادتان.

[٦]ـ ومنها: موثقة سماعة، المروية في الفقيه، والتهذيب، والاستبصار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ رجلين اختصما إلى علي عليه السلام في دابّة، فزعم كل واحد منهما أنها نتجت على مذْوَده، و أقام كل واحد منهما بيّنة سواء في العدد، فأقرع بينهما سهمين، فعلّم السهمين كل واحد منهما بعلامة، ثم قال: اللهم ربّ السمواتِ السبع، و ربّ الأرضين السبع، و ربّ العرش العظيم، عالم الغيب والشهادة، الرحمن الرحيم، أيهما كان صاحب الدابّة و هو أولى بها، فأسألك أن تخرج سهمه، فخرج سهم أحدهما، فقضى له بها»[٢].

[٧]ـ ومنها: رواية عبدالله بن سنان، المروية في التهذيب، والاستبصار، و هي أيضاً كسابقتها، إلاّ أنه قال في آخرها: «فأسألك أن تقرع وتخرج اسمه، فخرج اسم أحدهما، فقضى له بها»[٣].

أقول: المِذْود كمِنْبر: معلف الدابة[٤].

١: الكافي ٧: ٤٢٠/١. التهذيب ٦: ٥٧٨/٢٣٥، الاستبصار ٣: ١٣٨/٤١، الوسائل ١٨: ١٨٣ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح٧.

٢: الفقيه ٣: ١٧٧/٥٢، و في التهذيب ٦: ٥٧٦/٢٣٤، و الاستبصار ٣: ١٣٦/٤٠ أن تقرع و تخرج سهمه، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح٤.

٣: التهذيب ٦: ٥٨٢/٢٣٦، الاستبصار ٣: ١٤١/٤١، الوسائل ١٨: ١٨٤ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح٨.

٤: انظر القاموس المحيط ١: ٣٠٣، ولسان العرب ٣: ١٦٨، ومجمع البحرين ٣: ٤٣.

[٨]ـ ومنها: صحيحة الحلبي، المروية في التهذيب، والاستبصار، عن أبي عبدالله عليه السلام: في شاهدين شهدا على أمر واحد، و جاء آخران فشهدا على غير الذي شهدا، واختلفوا، قال: «يقرع بينهم، فأيهم قرع فعليه اليمين و هو أولى بالقضاء»[١].

[٩]ـ ومنها: صحيحة داود بن سرحان، المروية في الكتب الأربعة، عن أبي عبدالله عليه السلام، و هي أيضاً مثل سابقتها، إلاّ أنّ في آخرها قال: «أولى بالحق» مكان «أولى بالقضاء»[٢].

[١٠]ـ ومنها: صحيحة البصري[٣]، المروية في الكتب الأربعة أيضاً، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كان علي عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء و عددهم سواء، أقرع بينهم على أيّهم يصير اليمين، قال: وكان يقول: اللهم ربّ السماوات السبع أيهم كان الحق له فأدّه إليه، ثم يجعل الحق للذي يصير عليه اليمين إذا حلف»[٤].

[١١]ـ ومنها: رواية أبي بصير، المروية في الكافي، والتهذيب، و رواها في الفقيه مرسلة عن أبي جعفر عليه السلام، والحديث طويل جداً، وارد في قضية الشاب الذي خرج أبوه مع جماعة، ثم جاؤا و شهدوا بموته، في حكم أمير المؤمنين عليه السلام، و فيه قضية داود النبي عليه السلام، و في آخره: «ثم إنّ الفتى والقوم اختلفوا في مال الفتى كم كان، فأخذ أمير المؤمنين عليه السلام خاتمه و جميع خواتيم مَن

١: هذا النص لصحيحة داود بن سرحان، اللاحقة، ونص الرواية اللاحقة هو نص صحيحة الحلبي هذه في التهذيب ٦: ٥٧٧/٢٣٥، والاستبصار ٣: ١٣٧/٤٠، والوسائل ١٨: ١٨٣ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح٧.

٢: هذه نصّ رواية الحلبي كما في التهذيب ٦: ٥٧٢/٢٣٣، والاستبصار ٣: ١٣٢/٣٩، وكذا في الكافي ٧: ٤/٤١٩، والفقيه ٣: ١٧٨/٥٢، والوسائل ١٨: ١٥٨ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح١١.

٣: هو: عبدالرحمن بن أبي عبدالله البصري.

٤: الكافي ٧: ٣/٤١٩، الفقيه ٣: ١٨١/٥٣، التهذيب ٦: ٥٧١/٢٣٣، الاستبصار ٣: ١٣١/٣٩، الوسائل ١٨: ١٨٣ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح٥، بتفاوت في المصادر.

عنده، ثم قال: أجيلوا هذه السهام، فأيكم أخرج خاتمي فهو صادق في دعواه، لأنه سهم الله و سهم الله لايخيب»[١].

[١٢]ـ ومنها: رواية أصبغ بن نباتة، المروية في الكافي، و هي أيضاً طويلة واردة في قضية الشاب، و في آخرها: «إن ادّعى الغلام أنّ أباه خلّف مائة ألف أو أقل أو أكثر، و قال القوم: لا، بل عشرة آلاف أو أقل أو أكثر، فلهؤلاء قول و لهذا قول، قال: فإني آخذ خاتمه وخواتيمهم فأُلقيها في مكان واحد، ثم أقول: أجيلوا هذه السهام، فأيكم خرج سهمه فهو الصادق في دعواه؛ لأنه سهم الله و سهم الله لايخيب»[٢].

[١٣]ـ ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، المروية في التهذيب، والفقيه، عن أبي جعفرعليه السلام، في الرجل يكون له المملوكون فيوصي بعتق ثلثهم، قال: «كان عليعليه السلام يسهم بينهم»[٣].

أقول: قوله: «يسهم»: أي يقرع.

[١٤]ـ ومنها: رواية أبي حمزة الثمالي، قال، قال: إنّ رجلاً حضرته الوفاة، فأوصى إلى ولده: غلامي يسار هو ابني فورّثوه مثل ميراث أحدكم، و غلامي يسار فأعتقوه فهو حرّ، فذهبوا يسألونه أيما يعتق و أيما يرث؟ فاعتقل لسانه، قال: فسألوا الناس فلم يكن عند أحد جواب، حتى أتوا أبا عبداللهعليه السلام، فعرضوا المسألة عليه، إلى أن قال: «ترون أُعلّمكم أمر الصغير؟» قال: فجعل عشرة أسهم للولد و عشرة أسهم للعبد، قال: ثم أسهم عشر مرات، قال: فوقعت على الصغير سهام الولد، قال: فقال: «أعتقوا هذا و ورّثوا هذا»[٤].

١: الكافي ٧: ٨/٣٧١، التهذيب ٦: ٨٧٥/٣١٦، الفقيه ٣: ٤٠/١٥، الوسائل ١٨: ٢٠٤ أبواب كيفية الحكم ب٢٠ ح١.

٢: الكافي ٧: ٩/٣٧٣، الوسائل ١٨: ٢٠٥ أبواب كيفية الحكم ب٢٠ ح٢.

٣: التهذيب ٦: ٥٩٠/٢٤٠، الفقيه ٣: ٥٣/ ١٨٠، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح٣.

٤: التهذيب ٩: ٧٠٠/١٧١، الوسائل ١٣: ٤٢٧ أبواب أحكام الوصايا ب٤٣ ح١.

[١٥]ـ ومنها: موثقة الحسين بن المختار، المروية في الكافي، والفقيه، والتهذيب، قال: قال أبوعبدالله عليه السلام لأبي حنيفة: «يا أبا حنيفة، ماتقول في بيت سقط على قوم و بقي منهم صبيّان، أحدهما حرّ والآخر مملوك لصاحبه، فلم يعرف الحرّ من المملوك؟»، فقال أبوحنيفة: يعتق نصف هذا و نصف هذا، و يقسّم المال بينهما.

فقال أبوعبدالله عليه السلام: «ليس كذلك، ولكنه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو الحرّ، ويعتق هذا، فيجعل مولى له»[١].

[١٦]ـ ومنها: صحيحة حريز، المروية في التهذيب، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «قضى أميرالمؤمنين عليه السلام باليمن في قوم انهدمت عليهم دارلهم، فبقي منهم صبيّان أحدهما مملوك والآخر حرّ، فأسهم بينهما، فخرج السهم على أحدهما، فجعل المال له وأعتق الآخر»[٢].

[١٧]ـ ومنها: صحيحة حمادبن عيسى، المروية في الكافي، عن أحدهما عليهما السلام، و هي أيضاً مثل سابقتها[٣].

[١٨]ـ ومنها: مرسلة حريز، المروية في التهذيب، عن أبي جعفر عليه السلام، و هي أيضاً مثل السابقتين[٤].

[١٩]ـ ومنها: رواية محمدبن مسلم، المروية في التهذيب، عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت له: أمة و حرّة سقط عليهما البيت، و قدولدتا، فمات الأمّان و بقي الابنان، كيف يورثان؟ قال: فقال: «يسهم عليهما ثلاثاً ولاءً ـ

١: الكافي ٧: ١٣٨ / ٧، الفقيه ٤: ٢٢٦ / ٧١٧، التهذيب ٦: ٢٣٩ / ٥٨٦، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح٨.

٢: التهذيب ٩: ٣٦٣ / ١٢٩٦، و رواه في الكافي ٧: ١٣٧ / ٤، والوسائل ١٧: ٥٩٢ أبواب ميراث الغرقى ب٤ ح١.

٣: الموجود في الكافي: حمادبن عيسى عن حريز، فتكون نفس الرواية السابقة ـ انظر الكافي ٧: ١٣٧ / ٤.

٤: التهذيب ٦: ٢٣٩ / ٥٨٧، الوسائل ١٨: ١٨٩ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح٨.

يعني: ثلاث مرات ـ فأيّهما أصابه السهم ورث الآخر»[1].

[٢٠] ـ ومنها: رواية محمد بن مسلم، المروية في التهذيب، عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت: أمة و حرّة وقع عليهما بيت، وقد ولدتا، و ماتا، كيف تورثان؟ قال: «يسهم عليهما ثلاث مرات و لاء، فأيّهما أصابه السهم ورث الآخر»[2].

[٢١] ـ ومنها: رواية العباس بن هلال، المروية في التهذيب، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «ذكر أنّ ابن أبي ليلى وابن شبرمة دخلا المسجد الحرام، فأتيا محمد بن علي عليهما السلام، فقال لهما: بم تقضيان؟ قالا: بكتاب الله والسنة، فقال: فما لم تجداه في الكتاب والسنة؟ قالا: نجتهد رأينا، قال: رأيكما أنتما؟! فما تقولان في امرأة وجاريتها كانتا ترضعان صبيين في بيت، فسقط عليهما فماتتا و سلم الصبيان؟ قالا: القافة، قال: القافة تلحقهما بهما، قالا: فأخبرنا، قال: لا.

قال ابن داود، مولى له: جعلت فداك بلغني أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ، وألقوا سهامهم، إلاّ خرج السهم الأصوب، فسكت»[3].

أقول: القافة: جمع القائف، و هو الذي يحكم في النسب بالقيافة والشبه، ويلحق بذاك[4].

[٢٢] ـ ومنها: صحيحة الفضيل بن يسار، المروية في الكافي، والتهذيب، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مولود ليس له ما للرجال ولا ما للنساء؟ قال: «يقرع

١: التهذيب ٩: ١٢٩١/٣٦٢، فيه: ورث من الآخر، الوسائل ١٧: ٥٩٣ أبواب ميراث الغرقى ب٤ ح٣.

٢: التهذيب ٩: ١٢٩٧/٣٦٣، وفيه: ورث من الآخر، الوسائل ١٧: ٥٩٣ أبواب ميراث الغرقى ب٤ ح٣.

٣: التهذيب ٩: ١٢٩٨/٣٦٣، الوسائل ١٧: ٥٩٣ أبواب ميراث الغرقى ب٤ ح٣، وفيهما: يتجهم منه لهما، بدل تلحقهما بهما.

٤: انظر مجمع البحرين ٥: ١١٠، لسان العرب ٩: ٢٩٣.

الإمام أو المقرع، يكتب على سهم عبدالله و على سهم أمة الله، ثم يقول الإمام أو المقرع: اللهم أنت الله لاإله إلاّ أنت، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، فبيّن لنا أمر هذا المولود كيف يورث مافرضت له في الكتاب، ثم يطرح السهمان في سهام مبهمة ثم يجال السهام، على ماخرج ورث عليه»[1].

[٢٣]ـ ومنها: صحيحة أُخرى له، المروية في التهذيب، والفقيه، عن أبي عبداللهعليه السلام، و هي أيضاً مثل سابقتها[2].

[٢٤]ـ ومنها: مرسلة ثعلبة، المروية في الكافي، والتهذيب، عن أبي عبداللهعليه السلام، قال: سئل عن مولود ليس بذكر ولاأُنثى، ليس له إلاّ دبر، كيف يورَّث؟ قال: «يجلس الإمام و يجلس عنده ناس من المسلمين، فيدعون الله، و تجال السهام عليه أيّ ميراث يورثه، أميراث الذكر، أو ميراث الأُنثى، فأيّ ذلك خرج عليه ورثه».

ثم قال: «وأيّ قضية أعدل من قضية تجال عليه السهام، يقول الله: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾[3].

قال: «وما من أمر يختلف فيه اثنان إلاّ وله أصل في كتاب الله ولكن لاتبلغه عقول الرجال»[4].

[٢٥]ـ ومنها: موثقة ابن مسكان، المروية في التهذيب، عن أبي عبداللهعليه السلام، و هي مثل سابقتها إلى قوله «من المدحضين»[5].

[٢٦]ـ ومنها: رواية اسحاق الفزاري، المروية في التهذيب، عن أبي

١: الكافي ٧: ١٥٨/ ٢، التهذيب ٩: ٣٥٦/ ١٢٧٣، الاستبصار ٤: ١٨٧/ ٧٠١، الوسائل ١٧: ٥٨٠ أبواب ميراث الخنثى ب٤ ح٢.

٢: التهذيب ٦: ٢٣٩/ ٥٨٨، الفقيه ٣: ٥٣/ ١٨٢، وج٤: ٢٣٩/ ٧٦٣، الوسائل ١٧: ٥٨٠ أبواب ميراث الخنثى ب٤ ح٢.

٣: الصافات ٣٧: ١٤١.

٤: الكافي ٧: ١٥٨/ ٣، التهذيب ٩: ٣٥٧/ ١٢٧٥، الوسائل ١٧: ٥٨٠ أبواب ميراث الخنثى ب٤ ح٣.

٥: التهذيب ٩: ٣٥٦/ ١٢٧٤، الوسائل ١٧: ٥٨١ أبواب ميراث الخنثى ب٤ ح١.

عبدالله عليه السلام، و هي أيضاً مثل سابقتها[١].

[٢٧]ـ ومنها: رواية السكوني، المروية في الكافي، عن أبي عبدالله عليه السلام، و هي أيضاً مثل سابقتها[٢].

[٢٨]ـ ومنها: صحيحة الحلبي، المروية في التهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا وقع العبد والحر والمشرك بامرأة في طهر واحد، فادّعوا الولد، أُقرع بينهم، فكان الولد للذي يخرج سهمه»[٣].

[٢٩]ـ ومنها: صحيحة محمد بن مسلم والحلبي، المروية في الكافي، عن أبي عبدالله عليه السلام، و هي أيضاً كسابقتها[٤].

[٣٠]ـ ومنها: صحيحة أبي بصير، المروية في الكتب الأربعة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله علياً عليه السلام إلى اليمن، فقال له حين قدم: حدِّثني بأعجب ما ورد عليك، قال: يا رسول الله، أتاني قوم قد تبايعوا جارية فوطئوها جميعاً في طهر واحد، فولدت غلاماً، فاختلفوا فيه، كلهم يدعيه، فأسهمت بينهم و جعلته للذي خرج سهمه و ضمنته نصيبهم.

فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: ليس من قوم تنازعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ إلاّ خرج سهم المحق»[٥].

[٣١]ـ ومنها: مرسلة عاصم بن حميد، المروية في التهذيب، والاستبصار، عن أبي جعفر عليه السلام، و هي مثل سابقتها[٦].

١: التهذيب ٩: ٣٥٧/ ١٢٧٤، ولكن فيه: إسحاق المرادي، والموجود في المتن هو كما في الكافي ٧: ١٥٧/ ١، والوسائل ١٧: ٥٨١ أبواب ميراث الخنثى ب٤ ح١.

٢: لم نعثر عليها في مظانها.

٣: التهذيب ٦: ٢٤٠/ ٥٩٥، بتفاوت، الوسائل ١٨: ١٨٧ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح١.

٤: الكافي ٥: ٤٩٠/ ١، الوسائل ١٤: ٥٦٧ أبواب نكاح العبيد والإماء ب٥٧ ح٣.

٥: الكافي ٥: ٤٩١/ ٢، الفقيه ٣: ٥٤/ ١٨٣، التهذيب ٨: ١٧٠/ ٥٩٢، الاستبصار ٣: ٣٦٩/ ١٣٢٠، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح٦.

٦: التهذيب ٦: ٢٣٨/ ٥٨٥، وليست في الاستبصار، الوسائل ١٨: ١٨٨ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح٥.

[٣٢]ـ ومنها: صحيحة معاوية بن عمار، المروية في الفقيه، والتهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا وطئ رجلان أو ثلاثة جارية في طهر واحد، فولدت، فادّعوه جميعاً، أقرع الوالي بينهم، فمن قرع كان الولد ولده» [١]، الحديث.

[٣٣]ـ ومنها: صحيحة سليمان بن خالد، المروية في التهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قضى علي عليه السلام في ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر واحد ـ وذلك في الجاهلية قبل أن يظهر الإسلام ـ فأقرع بينهم وجعل الولد لمن قرع، وجعل عليه ثلثي الدية للآخرين، فضحك رسول الله صلى الله عليه وآله حتى بدت نواجذه، قال: وما أعلم فيها شيئاً إلاّ ما قضى علي عليه السلام» [٢].

[٣٤]ـ ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا وقع المسلم واليهودي والنصراني على المرأة في طهر واحد، قرع بينهم، وكان الولد للذي يصيبه القرعة» [٣].

[٣٥]ـ ومنها: رواية سيابة و إبراهيم بن عمر، المروية في التهذيب، عن أبي عبدالله عليه السلام، في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حرّ، فورث ثلاثة، قال: «يقرع بينهم فمن أصابته القرعة أُعتق» قال: «والقَرعة سنة» [٤].

[٣٦]ـ ومنها: صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام، في رجل قال: أول مملوك أملكه فهو حر، فورث سبعة جميعاً، قال: «يقرع بينهم ويعتق الذي خرج سهمه» [٥].

[٣٧]ـ ومنها: رواية محمد بن مروان، المروية في الكافي، والتهذيب، عن

١: الفقيه ٣: ٥٢/ ١٧٦، التهذيب ٨: ١٦٩/ ٥٩٠، الاستبصار ٣: ٣٦٨/ ١٣١٨، الوسائل ١٨: ١٩ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح١٤.

٢: التهذيب ٨: ١٦٩/ ٥٩١، الاستبصار ٣: ٣٦٨/ ١٣١٩، الوسائل ١٤: ٥٦٦ ابواب نكاح العبيد والإماء ب٥٧ ح٢.

٣: التهذيب ٩: ٣٤٨/ ١٢٤٩، الوسائل ١٧: ٥٧١ ابواب ميراث ولد الملاعنة ب١٠ ح١.

٤: التهذيب ٦: ٢٣٩/ ٥٨٩، الوسائل ١٨: ١٨٧ ابواب كيفية الحكم ب١٣ ح٢.

٥: الفقيه ٣: ٥٣/ ١٧٩، التهذيب ٨: ٢٧٥/ ٨١١، الوسائل ١٦: ٦٩ ابواب العتق ب٥٧ ح١.

أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ أبا جعفر عليه السلام مات و ترك ستين غلاماً، وأعتق ثلثهم، فأقرعت بينهم و أخرجت عشرين فأعتقتهم»[١].

[٣٨]ـ ومنها: روايته أيضاً عنه عليه السلام قال: «إنّ أبي ترك ستين مملوكاً، فأقرعت بينهم، فأخرجت عشرين فأعتقتهم»[٢].

[٣٩]ـ ومنها: رواية أُخرى مروية في التهذيب عنه عليه السلام، و هي أيضاً قريبة من سابقتها[٣].

[٤٠]ـ ومنها: صحيحة محمد بن عيسى، المروية في التهذيب، عن الرجل عليه السلام، عن رجل نظر إلى راعٍ نزا على شاة، قال: «إن عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسّمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها، فتذبح وتحرق، و قدنجت سائرها»[٤].

[٤١]ـ ومنها: مرسلة حماد، المروية في التهذيب، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «القرعة لاتكون إلاّ للإمام»[٥].

[٤٢]ـ ومنها: رواية يونس، المروية في الكافي، قال في رجل كان له عدة من مماليك، فقال: أيكم علّمني آية من كتاب الله فهو حرّ، فعلّمه واحد منهم، ثم مات المولى ولم يُدْرَ أيهم الذي علّمه الآية، هل يستخرج بالقرعة؟ قال: «نعم، ولايجوز أن يستخرجه أحد إلاّ الإمام، فإنّ له كلاماً وقت القرعة و دعاءاً لايعلمه سواه، ولايقتدر عليه غيره»[٦].

١: الكافي ٧: ٥٥/ ١٢، التهذيب ٩: ٢٢٠/ ٨٦٤ بتفاوت يسير، وأوردها في الفقيه ٤: ١٥٩/ ٥٥٥، والوسائل ١٣: ٤٦٤ أحكام الوصية ب٧٥ ح١.

٢: الكافي ٧: ١٨/ ١١، الفقيه ٣: ٧٠/ ٢٤١، التهذيب ٨: ٢٣٤/ ٨٤٣، الوسائل ١٦: ٧٧ أبواب العتق ب٦٥ ح٢ بتفاوت.

٣: التهذيب ٦: ٢٤٠/ ٥٩١، الوسائل ١٨: ١٨٩ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح١٠.

٤: التهذيب ٩: ٤٣/ ١٨٢، الوسائل ١٦: ٤٣٦ أبواب الأطعمة المحرّمة ب٣٠ ح١.

٥: التهذيب ٦: ٢٤٠/ ٥٩٢، الوسائل ١٨: ١٨٩ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح٩.

٦: الكافي ٦: ١٩٧/ ١٤، ورواه في التهذيب ٨: ٢٣٠/ ٨٣٠، والوسائل ١٦: ٤٤ أبواب العتق ب٣٤ ح١.

[٤٣]ـ ومنها: ما روي: أنّ رجلاً من الأنصار أعتق ستة أعبد في مرض موته ولامال له غيرهم، فلمّا رفعت القضية إلى رسول الله ﷺ، قسّمهم بالتعديل و أقرع بينهم، و أعتق اثنين بالقرعة[1].

[٤٤]ـ ومنها: ما روي أيضاً: أنّ النبي ﷺ أقرع بالكتابة على الرقاع[2].

[٤٥]ـ ومنها: ما روي أيضاً: أنه ﷺ أقرع في بعض الغنائم بالبعرة، و أنه أقرع مرة أُخرى بالنوى[3].

[٤٦]ـ ومنها: المروي في الفقه الرضوي في باب الشهادات وكلّ مالايتهيّأ فيه الإشهاد عليه، قال: «الحق فيه أن يستعمل فيه القرعة»[4].

و قد روي عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «فأيّ قضية أعدل من القرعة»[5].

إلى غير ذلك من الأخبار التي يقف عليها المتتبع في الأبواب المتفرقة من كتب الأخبار.

وأما الإجماع:

فثبوته في مشروعية القرعة و كونها مرجعاً للتميز والمعرفة في الجملة مما لاشك فيه ولاشبهة تعتريه، كما يظهر لكل مَن تتبّع كلمات المتقدمين والمتأخرين في كثير من أبواب الفقه، فإنه يراهم مجمعين على العمل بها، و بناء الأمر عليها طرّاً، و إن اختلفوا في بعض الموارد.

و ثبوت العلم بالإجماع مِن تتبع أقوالهم في الموارد المختلفة كثبوت العلم بما تواتر معنىً، فإنّ كل فرد فرد من الأخبار و إن لم يفد العلم، إلاّ أنّ المتحصل من اجتماعها العلم القطعي، فإنّ أكثر موارد القرعة التي ذكروها و إن وقع فيه

١: صحيح مسلم ٣: ٥٦/١٢٨٨، سنن أبي داود ٤: ٣٩٦١/٢٧٠، سنن الترمذي ٢: ٤٠٩ ب٢٨ ح١٣٧٥، سنن النسائي ٤: ٦٤، مسند أحمد ٤: ٤٢٨، سنن البيهقي ١٠: ٢٨٥.

٢، ٣: عيون الحقائق الناضرة في تتمة الحدائق: ٢٤٥.

٤: فقه الرضا عليه السلام: ٢٦٢.

٥: الفقيه ٣: ١٧٥/٥٢، المحاسن: ٣٠/٦٠٣، أمان الأخطار: ٩٥، الوسائل ١٨: ١٩١ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح١٧.

الخلاف ، إلاّ أنه يتحصل من اجتماعها : العلم بانعقاد الإجماع على مشروعيتها .

بل من الموارد أيضاً: ما اتفقوا فيه على الإقراع و إن كان ما اختلفوا فيه أيضاً كثيراً. فلاحظ باب قسمة الأعيان المشتركة، و باب قسمة الليالي للزوجات .

وذكر الشهيد في قواعده إقراع النبيﷺ بين أزواجه[١] ، وباب تزاحم المدعيين عند القاضي ، و باب تداعي رجلين أو أكثر ولداً، وباب تعارض البينات ، وباب توريث الخنثى المشكل ، وباب توريث المشتبه تقدّم موت أحدهما ، وباب الوصايا المتعددة ، المشكوك تقدّم ما تقدّم منه ، إذا لم يف الثلث بالجميع ، و باب ما إذا أوصى بعتق عبيده و لم يف الثلث بالجميع ، و باب اشتباه الشاة المنكوحة ، وذكرها بعضهم في الشبهة المحصورة أيضاً، وغير ذلك من أبواب الفقه و مسائله .

وجعل الشيخ أبو جعفر الطوسي ـ قدّس سرّه ـ القرعة في تداعي الرجلين في ولد من مقتضيات مذهبنا[٢] .

وادعى في الخلاف الإجماع ظاهراً على أنّ القرعة في كل أمر مجهول، قال في مسألة تقديم الأسبق وروداً من المدعيين : إنّ القرعة مذهبنا في كل أمر مجهول[٣] .

وقال شيخنا الشهيد الأول ـ قدّس سرّه ـ في قواعده : ثبت عندنا قولهم : «كل أمر مجهول فيه القرعة» .

و هو أيضاً ظاهر في دعوى الإجماع ، قال : وذلك لأنّ فيها ـ عند تساوي الحقوق والمصالح و وقوع التنازع ـ دفعاً للضغائن والأحقاد ، والرضا بما جرت به الأقدار و قضاء الملك الجبار[٤] . انتهى .

١ : القواعد والفوائد ٢ : ٢٣ ، وص١٨٧ قاعدة ٢١٣ .

٢ : المبسوط ٨ : ٣٠٦ .

٣ : الخلاف ٣ : ٢٥٦ .

٤ : القواعد والفوائد ٢ : ١٨٣ ، قاعدة ٢١٣ .

و نقل فيها أيضاً: إجماع (التابعين)[١] على القرعة في تعيين ثلث العبيد الموصى بعتقهم بالقرعة، و نسبه إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، و عمربن عبدالعزيز، و خارجة بن زيد، و أبان بن عثمان، و ابن سيرين، و غيرهم، قال: ولم ينقل في عصرهم خلاف ذلك[٢]. انتهى.

و قال محمد بن إدريس الحلّي في السرائر في باب سماع البينات: وإجماعهم على أنّ كل أمر مشكل فيه القرعة.

وقال أيضاً في ذلك الباب: وكل أمر مشكل مجهول بسببه الحكم، فينبغي أن تستعمل فيه القرعة؛ لما روي عن الأئمة عليهم السلام، و تواترت به الآثار، وأجمعت عليه الشيعة الإمامية[٣-٤].

وأسند بعض متأخري المتأخرين: أنّ القرعة في كل أمر مجهول، إلى رواية أصحابنا[٥]، و هو ظاهر في اتفاقهم على روايته.

وبالجملة: انعقاد الإجماع على مشروعية القرعة أظهر ظاهر للفقهاء، بل يمكن ادعاء الضرورة المذهبية فيه أيضاً.

البحث الثاني

في بيان أنّ القرعة هل تجوز لكل أحد، أو هي وظيفة شخص خاص؟

اعلم أنّ مقتضى الرواية الأربعين، والرواية الإحدى والأربعين[٦]- و هما مرسلة حماد، و رواية يونس- اختصاص جواز القرعة بالإمام و كونها من

١: بدل مابين القوسين في «هـ»: السابقين، وفي «ب»: المانعين، واثبتناه من «ج» كما في المصدر.

٢: القواعد والفوائد ٢: ١٨٤، قاعدة ٢١٣.

٣: السرائر ٢: ١٧٠و١٧٣.

٤: في «ج» زيادة: وقال في كتاب الصلح: الإجماع منعقد على انّ كل أمر ملتبس مشكل فيه القرعة وهوفي السرائر ٢: ٦٩ كتاب الصلح.

٥: كنز العرفان ٢: ٢٨.

٦: تقدمتا برقم ٤١و٤٢ حسب ترقيمناه.

وظيفته، و عدم جوازها لغيره.

إلاّ أنّ مقتضى الروايات: الثانية، والثالثة، والحادية والعشرين، والمتضمنة لقوله عليه السلام: «ماتقارع قوم فوضوا أمرهم إلى الله»، و«ليس قوم فوضوا أمرهم إلى الله ثم أقرعوا»، و «ما من قوم فوضوا أمرهم إلى الله عزّوجلّ وألقوا سهامهم» العموم لكل قوم.

ويعضده إطلاق قوله: «تجال عليه السهام» في الروايات الرابعة والعشرين، والخامسة والعشرين، والسادسة والعشرين، والسابعة والعشرين.

والقول بأنّ مقتضى القاعدة تخصيص الروايات الأخيرة بالأُوليين، فتختص بإمام الأصل، مردود بأنه يوجب خروج الأكثر، وأيّ أكثر! و مثل ذلك لايصح عند الأكثر و على الأظهر. هذا.

مع أنّ اختصاص الإمام بإمام الأصل في ذلك المقام غير معلوم، ولو سلّم فهو مخالف لإجماع أصحابنا، كما يظهر من تتبع أقوالهم في الأبواب المذكورة و غيرها، ولاأقلّ من الشهرة بينهم، العظيمة، الجديدة والقديمة، ومثل ذلك الخبر خارج عن حيّز الحجية؛ مع أنّ رواية يونس ليست مسندة إلى إمام، بل الظاهر أنه من قول يونس.

ومع ذلك معارضتان بأخبار أُخر، إمّا عامّة للإمام أيضاً، كالثانية والثلاثين، المتضمنة للفظ الوالي، أو ناصّة على غير الإمام ومصرّحة، كالروايتين الثانية والعشرين، والثالثة والعشرين، المتضمنتين لقوله عليه السلام: «المقرع» عطفاً على «الإمام». و كون أُولاهما صحيحة بنفسهاو عمن أجمعت العصابة على تصحيح مايصح عنه، وكذا الثانية صحيحة عمن أجمعت العصابة على تصحيح مايصح عنه، وكلتاهما مستندتان إلى الإمام.

وكالروايتين الحادية عشر، والثانية عشر، المتضمّنة لقوله: «أجيلوا هذه السهام»، حيث أمر الإمام عليه السلام القوم بإجالة السهام والإخراج.

ويؤيده قول الطيّار في الرواية الثالثة: «ثم نُساهَم عليه»، وجواب زرارة بما

أجاب، و أنه لم يقل المساهمة وظيفة الإمام.

وكذا يؤيده قوله في الرواية الخامسة: «اقرع بينهم ثم استحلف» حيث أمر السائل بالإقراع. و إنما جعلناها مؤيدة؛ لاحتمال أن يكون: «اقرع واستحلف» بصيغة المتكلّم أو الماضي المجهول.

و على هذا، فلوصلحت الروايتان لمعارضة هذه، تتعارضان و تتساقطان، و تبقى العمومات و الإطلاقات بلامعارض، مع أنهما غير صالحتين للمعارضة كما عرفت.

هذا إذا حملنا الروايتين على أنّه لايجوز مباشرة القرعة إلاّ للإمام بنفسه، و أما إذا حملناهما على أنه ليس اختيار القرعة إلاّ للإمام، و أنّ للقرعة نوع اختصاص به، كاختصاص منصب القضاء، كما ورد في روايات القضاء: «جلست مجلساً لايجلسه إلاّ نبي أو وصي نبي»[1]، و «اتقوا الحكومة، فإنما هي للإمام العادل بين المسلمين، لنبي أو وصي نبي»[2]، والمراد: اختصاص اختياره به.

ولذا يجوز للنائب العام ارتكابه بإذنهم، وأذنوا لهم بقولهم: «فإني قدجعلته حاكماً أو قاضياً[3]»، أو نحو ذلك، لتخرج الروايتان عن حيّز الشذوذ.

فإنّ جماعة من فقهائنا أو أكثرهم[4] يقولون باختصاص القرعة بالإمام أو نائبه الخاص أو العام، ولايعارضهما غيرالعمومات أو المطلقات المذكورة أولاً؛ لظهور اختصاص الوالي والمقرِع بمن عيّنه الإمام لتولّيه الأمر ونصبه للقرعة؛

١: الكافي ٧: ٢/٤٠٦، الفقيه ٣: ٨/٤، التهذيب ٦: ٥٠٩/٢١٧، الوسائل ١٨: ٦ أبواب صفات القاضي ب٣ ح٢.

٢: الكافي ٧: ١/٤٠٦، الفقيه ٣: ٧/٤، التهذيب ٦: ٥١١/٢١٧، الوسائل ١٨: ٦ أبواب صفات القاضي ب٣ ح٣.

٣: الكافي ٧: ٤/٤١٢، الفقيه ٣: ١/٢، التهذيب ٦: ٥١٦/٢١٩، الوسائل ١٨: ٤ أبواب صفات القاضي ب١ ح٥.

٤: منهم الكاشاني في الوافي ٢: ١٤٠، والمحقق القميّ في غنائم الأيّام: ٧١٤، والمراغي في عناوين الأصول: ١١٨.

وكذا ما أمر فيه الإمام بالقرعة وإجالة السهام.

ولوقطع النظر عن ذلك وحملنا الروايتين على إرادة مباشرة إمام الأصل بنفسه، فيكونان أعمّين مما ذكر مطلقاً؛ لأنّ مقتضاهما عدم كون القرعة و عدم جوازها لأحد إلاّ الإمام. ومقتضى ماذكر جوازها لمن ولاّه مطلقاً أو على القرعة، أو أذن له بخصوصه أيضاً، فيجب تخصيصهما بذلك.

ولاينافيه قوله في رواية يونس: «إنّ له كلاماً و دعاء لايعلمه غيره، ولايقتدر عليه غيره»[١]؛ لأنّ المراد أنه لايمكن كل دعاء وكلام، بل دعاء خاص لايعلمه ولايقتدر على إنشائه غيره، فيختص به أو بمن علّمه، و لذا ذكر الدعاء للمقرع أيضا في رواية[٢]، و ذكر الدعاء في روايات أُخر أيضاً[٣].

فإن قيل: هذا إنما يتمّ لوحمل المقرع على مَن نصب للقرعة، و أما لوأُريد منه مطلق مَن يقرع، فلايتم ذلك.

قلنا: المراد بالمقرع لايمكن أن يكون مَن باشر القرعة حتى يكون موافقاً للمعنى اللغوي، إذ لم يباشرها بعد، بل يتهيّأ للقرعة، فالمراد منه: إما المنصوب للقرعة، أو المتهيّئ لها. والأول يقيني الدخول، فلايخصص العام إلاّ بالمتيقن.

ثمّ بعد تخصيص الروايتين بالإمام أو المأذون منه، وخروجهما عن حيّز الشذوذ، و عن لزوم تخصيصٍ لايجوز ـ لعدم خلوّ قوم غالباً عن فقيه في الصدر الأول، بل كان على الإمام نصب الوالي على كلّ قوم ـ يجب تخصيص العمومات أو المطلقات بذلك أيضاً. مع أنّ أكثر العمومات أو جميعها واردة في مورد الترافع، الذي ليس إلاّ من شأن النائب الخاص أو العام، فلايكون المقرع فيه إلاّ هو.

١: الكافي ٦: ١٩٧/ ١٤، الوسائل ١٦: ٤٤ أبواب العتق ب٣٤ ح١.

٢: الكافي ٧: ١٥٨/ ٢، الفقيه ٣: ٥٣/ ١٨٢، التهذيب ٦: ٢٣٩/ ٥٨٨، الاستبصار ٤: ١٨٧/ ٧٠١، الوسائل ١٧: ٥٨٠ أبواب ميراث الخنثى ب٤ ح٢.

٣: الكافي ٧: ٤١٩/ ٣، الفقيه ٣: ٥٢/ ١٧٧، وص٥٣/ ١٨١، التهذيب ٦: ٢٣٣ باب ٩٠، الوسائل ٨: ١٨٧ أبواب كيفية الحكم ب١٣.

وظهر من ذلك: أنّ القرعة إنما هي وظيفة الإمام أو نائبه الخاص أو العام، بمعنى أنه لايترتب أثر على إقراع غيره، ويكون كحلفه وحكمه.

وهل يحتاج إلى الإذن في الإقراع بخصوصها، أو تكفي النيابة العامة؟

الظاهر كفاية العامة و عدم الاحتياج إلى الإذن الخاص؛ لأنّ القرعة أيضاً كسماع البينة، والإحلاف، وإحضار الخصم والشهود، و نحوها من لوازم القضاء والحكم، فالإذن في القضاء يستلزم الإذن فيها، كالإذن في أمثالها.

مع أنّ قوله: «أقرع الوالي»[1] إذن عام للولاة في الإقراع، بل تتحصل الإذن من التوقيع الرفيع، المتضمن لقوله عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا»[2] أيضاً؛ لانّ مافيه القرعة أيضاً من الحوادث الواقعة.

بل لو قطع النظر عن ذلك أيضاً نقول: إنه قدتقدّم[3] في العائدة المتكفّلة لبيان ما للنائب العام الولاية عليه، ثبوت ولايته واختياره في جميع ماكان للإمام، و منه الإقراع، فيكون ثابتاً له ولولم يكن مخصص للروايتين وكانا بإمام الأصل مخصوصين.

و لا يخفى أنّ ما ذكرنا من اختصاص الإقراع بالنائب العام في زمان غيبة الإمام، إنما هو من باب الأصل، و قد يخرج عنه بدليل دالّ على الإذن لغيره أيضاً، من إجماع أو غيره. كما في قرعة الشاة المنكوحة[4]، أو إقراع المدرّس لتقديم بعض المتعلّمين[5]، أو الزوج للزوجات[6].

١: تقدم في رواية ٣٢، وهي صحيحة معاوية بن عمّار.
٢: كمال الدين ٢: ٤٨٤ باب ٤٥، كتاب الغيبة: ١٧٧، الاحتجاج ٢: ٢٨٣، الوسائل ١٨: ١٠١، أبواب صفات القاضي ب١١ ح٩.
٣: عائدة (٥٤) في بيان ولاية الحاكم.
٤: انظر التهذيب ٩: ٤٣/ ١٨٢، وتحف العقول: ٤٨٠، الوسائل ١٦: ٤٣٦ أبواب الأطعمة المحرّمة ب٣٠ ح١.
٥: كما في رواية يونس، المروية في الكافي ٦: ١٩٧/ ١٤، وقد تقدمت في ص٦٥٠.
٦: أُنظر القواعد والفوائد ٢: ٢٣، ١٨٧، وسنن ابن ماجة ٢: ٧٨٦/ ٢٣٤٧، وسنن البيهقي ١٠: ٢٨٧.

و بالجملة: الأصل الاختصاص بالنائب العام إلاّ فيما ثبت جواز إقراع الغير أيضاً، هذا.

ثم إنّ صاحب الوافي من متأخري المتأخرين[١] جمع بين ما دلّ على اختصاص القرعة بالإمام و بين ما يدل على العموم، بحمل الأوّل على ما إذا كان الأمر فيما يقرع عليه متعيّناً في الواقع، كما في قضية تعليم الآية، فإنّ المعلّم كان متعيّناً في الواقع، والثاني على ما إذا لم يكن متعيّناً و أُريد التعيين بالقرعة.

و منشأ هذا التفصيل تحصيل التوافق بين الأخبار.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنه جمع بلا شاهد، و كون الواقعة في رواية يونس من القسم الأول لا يفيد الاختصاص، مع أنّ الوقائع في كثير من العمومات، بل مما صرّح فيه بمباشرة غير الإمام أيضاً من ذلك القسم.

البحث الثالث

في بيان مورد القرعة و محلها

اعلم أنّ كلية موارد القرعة على قسمين:

أحدهما: ما كان الحق معيناً في الواقع و اشتبه علينا ظاهراً لعارض.

و ثانيهما: ما كان مردداً بين شيئين أو أكثر، و لم يكن معيّناً في الواقع أيضاً، و يطلب فيه التعيين.

ومن هذا القسم: ماكان من الأمور المشتركة بين ذوي حقوق و لم يتراضوا بسهم عيّنه بعضهم من غير معين.

والقسم الأول: هو الذي يدل عليه قوله سبحانه: ﴿فساهم فكان من المدحضين﴾[٢].

١: الوافي ٢: ٨٧ أبواب العتق، و ١٤٠ أبواب الشهادات.

٢: الصافات ٣٧: ١٤١.

والثاني: ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾[١].

ولا شك في شرعية القسمين في الجملة بدليل الإجماع، والكتاب، والسنة.

و أما التفصيل فبيانه: أنّ مقتضى الرواية الأولى ـ المحكيِّ الإجماعُ على ثبوتها و على روايتها [٢] ـ ثبوتُ القرعة و شرعيتها في كل أمر مجهول و مشتبه، بل و كذا مقتضى كثير من العمومات المذكورة.

إلاّ أنه قال الشيخ الحر ـ رحمه اللّه ـ في الفصول المهمة بعد نقل هذه الرواية و بعض من العمومات المتقدمة: و معلوم أنّ هذا العموم له مخصصات كثيرة [٣]. انتهى.

و قيل بعد نقل ذلك منه: ولو لم يكن كذلك لجاز له ترجيح الحكم في المسائل الشرعية بالقرعة، ولكنه مما أخرجه الإجماع؛ لأنه مما لم يقل به أحد[٤].

و قال الشهيد في قواعده: ولا قرعة في الإمامة الكبرى؛ لأنها عندنا بالنص[٥].

و نقل فيه أيضاً قولاً، و لعله من بعض العامة: إنّ مورد القرعة ما يجوز التراضي عليه، و أما ما لايجوز ذلك، فلا قرعة فيه[٦].

و قد يقال: إنّ المراد بما يجوز التراضي عليه الموارد المالية.

أقول: لاشك في انتفاء شرعية القرعة في كثير من الموارد، كالأحكام الشرعية والوضعية، و كثير من موضوعاتهما و متعلقاتهما، ولكنها على قسمين:

أحدهما: ما ثبت حكم له بخصوصه بدليل مقبول تام، من غير أن يدخل تحت عنوان الجهل، و يجعل من أفراد المجهول.

والحاصل: أن لايكون موضوعه، المجهول مطلقاً، أو مجهول خاص، نحو

١: آل عمران ٣: ٤٤.

٢: مابين الحاصرتين ليس في «ب».

٣: الفصول المهمة: ٢٨٠.

٤: قوانين الأصول ٢: ٤٢.

٥: القواعد والفوائد ٢: ١٨٣.

٦: القواعد والفوائد ٢: ١٨٦.

قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»[١]، أو قولهم: «الماء القليل ينجس بالملاقاة»[٢]، أو قولهم: «الكر ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار»[٣]، أو «قتل الخطأ ديته على العاقلة»[٤]، و نحو ذلك، فإنّ موضوع الحكم فيها بول ما لا يؤكل، والماء القليل، والكر، و قتل الخطأ، و نحوها.

وثانيهما: ما كان موضوع الحكم فيه عنوان الجهل والمجهولية والمشكوكية والاشتباه، و يكون من أفراد المجهول من حيث هو مجهول.

فما كان من الأول، فانتفاء القرعة فيه ليس من باب التخصيص، بل هو من باب خروج الموضوع من تحت القرعة، و هو المجهول؛ لأنه ببيان حكمه يخرج عن كونه مجهولاً، إذ من البديهيات: أنّ معنى قولهم: «كل مجهول ففيه القرعة»[٥] أنه كل مجهول بعد الفحص اللائق عنه و عن حكمه.

و ما كان من القسم الثاني، فانتفاء القرعة فيه من باب التخصيص، و ذلك نحو قولهم: «لا ينقض اليقين بالشك»[٦]، أي كل مشكوك فيه يستصحب فيه، و قولهم: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[٧] أي: كل مجهول إطلاقُه أو تعلُّق نهيٍ به فهو مطلق، و قولهم: «الإناءان المشتبهان يجب الاجتناب عنهما»[٨]،

١: الكافي ٣: ٣/٥٧، التهذيب ١: ٧٧٠/٢٦٤، الوسائل ٢: ١٠٠٨ أبواب النجاسات ب٨ ح٣.

٢: هذا منقول بالمضمون، انظر الوسائل ١: ١١٠ أبواب الماء المطلق ب٧ـ٩.

٣: الكافي ٣: ٧/٣، التهذيب ١: ١١٥/٤١، الاستبصار ١: ١٣/١٠، الوسائل ١: ١١٨ أبواب الماء المطلق ب٩ ح٧.

٤: الكافي ٧: ٣٦٤ باب العاقلة، الفقيه ٤: ١٠٥ باب العاقلة، التهذيب ١٠: ٦٦١/١٦٦ـ٦٨٥، الوسائل ١٩: ٣٠٠ـ٣٠١ أبواب العاقلة.

٥: الفقيه ٣: ١٧٤/٥٢، التهذيب ٦: ٥٩٣/٢٤٠، الوسائل ١٨: ١٨٩ أبواب كيفية الحكم ب١٣ ح١١.

٦: الكافي ٣: ٢/٣٥١، التهذيب ٢: ٧٤٠/١٨٦، الاستبصار ١: ١٤١٦/٣٧٣، الوسائل ٥: ٣٢١ أبواب الخلل ب١٠ ح٣.

٧: الفقيه ١: ٩٣٧/٢٠٨، الوسائل ٤: ٩١٧ أبواب القنوت ب١٩ ح٣.

٨: هذا مضمون ماورد في الكافي ٣: ٦/١٠، والتهذيب ١: ٦٦٢/٢٢٩، والاستبصار ١: ٤٨/٢١، والوسائل ١: ١١٣، أبواب الماء المطلق ب٨ ح٢، و١١٦ ح١٤ من الباب ٩.

وقولهم: «كل ما كان فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»[١]، و قولهم: «لا تكليف إلاّ بعد البيان»[٢]، و نحو ذلك.

لأنّ الموضوعات فيها من أفراد المجهول الذي هو موضوع القرعة، و إنما خصصتَ دليل القرعة لكونه أعم مطلقاً من جميع ما ذكر.

فإنّ موضوع الأول: كل مشكوك في زوال حالته السابقة المعلومة، و موضوع الثاني: كل مجهولٍ تعلُّقُ النهي به وعدمه، و هكذا، فموضوع الأخير: لا تكليف فيما جهل التكليفُ فيه و عدمه إلاّ بعد البيان.

نعم لو كان هناك حديث هكذا: كل مجهول فأنت فيه على التخيير، يكون تعارضه مع دليل القرعة بالتساوي، ولكن ليس مثل ذلك موجوداً.

لايقال: إنه قد مرّ أنّ معنى «كل مجهول فيه القرعة»: أنه كل مجهول بعد الفحص التام، و ليس شيء مما ذكر في القسم الثاني كذلك؛ لأنّ أحكامها معلومة بعد الفحص، ولاتكون بعد الفحص مجهولة حتّى تكون من باب التخصيص.

لأنا نقول: إنّ هذا القيد بعينه معتبر في تلك الموضوعات أيضاً، فمعنى قوله: كل مشكوك في زوال حالته السابقة، أنه كل ما كان كذلك بعد الفحص.

و قد تحصل مما ذكر: أنّ كل ما ثبت له بخصوصه حكم شرعي، أو وضعي، أو عرفي، أو عقلي، أو لغوي، فيما يكون العرف أو العقل أو اللغة فيه حجة، فهو ليس من مورد القرعة.

و كذا كل مجهول أو مشكوك أو مشتبه له نوع خصوصية بالنسبة إلى مطلق المجهول الذي هو موضوع حكم القرعة، و ثبت له حكم خاص، فهو أيضاً ليس من موردها. و كل مجهول لم يكن كذلك فهو مورد القرعة.

١: الفقيه ٣: ٢١٦/ ١٠٠٢، التهذيب ٩: ٧٩/ ٣٣٧، الوسائل ١٢: ٥٩ أبواب مايكتسب به ب ٤ ح ١.

٢: الكافي ١: ١٦٢/ باب البيان والتعريف ولزوم الحجة.

و ظهر من ذلك أيضاً: أنه ليس من باب الأصل، بل كل مجهول كان كذلك ففيه القرعة ألبتة.

نعم لو قلنا: إنّ في كل مجهول القرعة، يكون ذلك من باب الأصل، فيخرج منه المجهول الذي ثبت له حكم خاص.

و ظهر مما ذكر أيضاً: انتفاء القرعة في تعيين الأحكام الشرعية والوضعية لموضوعاتها مطلقاً؛ لأنها بكليتها إمّا له حكم مخصوص فيتبع، أو لا فيرجع فيه إلى الأصل، أو الحالة السابقة، أو التخيير؛ للأدلة الدالة عليها، الخاصة بالنسبة إلى دليل القرعة، كما أُشير إليه، و لذا لم يقل أحد فيها بالقرعة كما مر، و كذا في أدلة الأحكام المتعارضة.

و إنما القرعة تكون في موضوعات الأحكام الشرعية أو الوضعية، أو متعلقات أحدهما، إذا دخل فيه الجهل أو الشك و لم يتبيّن له حكم مخصوص، و لم يثبت الترجيح فيه، هذا.

ثم إنّ ما ذكر إنما هو فيما إذا كان من القسم الأول؛ وأما ما كان من الثاني، فلا يصدق عليه المجهول، إذ لا مجهول فيه لغة و لا عرفاً و لا شرعاً، و كذا لامحقّ فيه و لا مخطئ، فهو يخرج عن أكثر تلك الأخبار.

نعم تدل عليه: الآية الثانية[١]، و أخبار عتق ثلث العبيد بالقرعة[٢]، و عتق أول المماليك[٣]، والأخبار الأخيرة الواردة في قسمة الغنائم[٤]، إلاّ أنه لا عموم في تلك الأخبار بالنسبة إلى جميع موارد ذلك القسم.

ولكن الظاهر عدم قول بالفصل، و يمكن إثبات العموم فيه بقولهعليه السلام في الرواية الحادية والعشرين: «ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى اللّه فألقوا سهامهم إلاّ

١: آل عمران ٣: ٤٤.
٢: المتقدمة في ص ٦٤٤، الحديث: ١٣ وص ٦٤٩ و ٦٥٠، ح: ٣٧ و ٣٨.
٣: المتقدّمة في ص ٦٤٩. ح: ٣٥ و ٣٦.
٤: المتقدمة في ص ٦٥١، ح: ٤٥.

خرج السهم الأصوب»[١]، و قوله في الرواية الرابعة والعشرين، و الثلاثة المتعقبة لها: «و أيّ قضية أعدل من قضيّة تجال عليه السهام»[٢].

و منه يظهر أنّ الأصل أيضاً شرعية القرعة في ذلك القسم، بمعنى جواز القرعة فيه إذا كان المورد مما يجب أو يجوز فيه اختيار أحد الشقين[٣].

البحث الرابع

قد ظهر في البحث الثالث شرعية القرعة في موردين:

أحدهما: في كل أمر معيّن في الواقع مجهول عندنا، و لم يبيّن حكمه بدليل آخر.

وثانيهما: في كل أمر مردد بين شيئين، أو شخصين، أو أكثر، غير معيّن في الواقع، يطلب فيه التعيين.

و قد ثبت جواز القرعة شرعاً في كل من القسمين و مشروعيته.

بقي الكلام في أنها: هل هي عزيمة حتى يتعيّن بناء الأمر عليها، أو رخصة حتى يجوز العدول عنها إلى غيرها؟.

و تحقيق المقام: أنّ في كل مورد من القسمين يثبت أمر من الشارع فيه بخصوصه بالقرعة، فلا كلام في كونه عزيمة فيه، كمسألة الشاة المنكوحة.

و ما لا أمر فيه بخصوصه، فإن كان من القسم الأول، فيجب أن ينظر فيه، فإن وجب تعيين المعيّن في الواقع في الظاهر أيضاً، و تحتّم العمل بواحد معيّن بدليل موجب لذلك، و لو كان رفع التنازع الواجب، أو دفع الضرر كذلك، أو دفع كسر قلب محرّم، أو غير ذلك، و لم يكن طريق آخر إلى التعيين سوى القرعة، يجب فيه القرعة؛ لتوقف الواجب عليه.

١: المتقدمة في ص٦٤٦، وهي رواية العباس بن هلال.

٢: المتقدّمة في ص٦٤٧، وهي مرسلة ثعلبة، وموثقة ابن مسكان، وروايتا اسحاق الفزاري والسكوني.

٣: في «هـ»: أحد الشيئين.

فإن قيل: يمكن التعيين في مثل ذلك بالتخيير، لحكم العقل بأنّ كلّ ما يجب العمل فيه بمعيّن ولا معيِّن له يتخيّر فيه، فيتعيّن بالاختيار.

قلنا: يحكم العقل به إذا لم يكن هناك طريق إلى التعيين، و بعد ثبوت شرعية القرعة فيه لايصدق سد طريق التعيين حتى يحكم العقل فيه بالتخيير.

نعم لو دل دليل شرعي من نص أو إجماع أو إطلاق على التخيير، لا تجب القرعة.

فإن قيل: يمكن التعيين بالأصل.

قلنا: ليس كل مورد مما يجري فيه الأصل، كمسألة الخنثى. و أيضاً قد يتعارض فيه الأصلان، فلا يمكن العمل بشيء منهما.

و إن لم يكن دليل على وجوب التعيين، فلا تجب القرعة، بل تجوز كما يجوز ترك التعيين و إبقاؤه على إبهامه، أو اختيار أي واحد أراد.

و إن كان من القسم الثاني: فإن وجب فيه التعيين و لم يكن مناصّ منه، كأن يوصي أحد بعتق أربع رقاب من عشرين عبيده، فإنه لايمكن عتق الأربع المبهمة و لا خُمس الكل مشاعاً؛ لعدم صدق الرقبة على الجزء، بل يجب عتق المعيّن.

فإن دلّ دليل شرعي على تخيير أحد في التعيين، كأن ينصّ الموصي على التخيير، فيتخيّر هو بين تعيينه بالاختيار و بالقرعة.

و إن لم يدلّ دليل على كونه مختاراً في التعيين، تتعين القرعة، و لايكفي في إثبات تخييره وجوب التعيين و انسداد الطريق كما مر.

فإن قيل: الأصل عدم وجوب تعيين هذه الأربع و هذه الأربع إلى آخر الرقاب، و إذا لم يتعيّن يكون مخيراً.

قلنا: لانسلم أنه إذا لم يتعيّن يثبت التخيير، و إنما يثبت تخييره من جهة انتفاء التكليف بما لا يطاق، و هذا إنما يكون لولا طريق شرعي إلى التعيين.

والحاصل: أنّ ثبوت ذلك الاختيار إنما يكون باللابدّيّة، و هي هنا مفقودة.

و بعبارة أُخرى: التعيين إما بالاختيار أو القرعة، و ثبوت كل منهما خلاف

الأصل يحتاج إلى دليل، و هو في القرعة موجود دون الاختيار، نعم لو لم تثبت القرعة يثبت الاختيار بالانحصار.

فإن قيل: الأصل جواز اختياره كل مَن أراد و عدم المنع فيه.

قلنا: لا نسلّم ذلك، بل الأصل عدم جواز التصرّف في مال الغير إلاّ بالقدر الثابت، و لم تثبت مشروعية ذلك التصرّف له.

نعم يصح ذلك فيما لم يكن عمله مخالفاً للأصل، كما في تعيين المقدّم من المدعين، و من الزوجات، و من الطلبة الواجب تعليمهم، و نحو ذلك؛ لأنّ الحكم في الأول، والقسمة في الثاني، والتعليم في الثالث، واجب، و هو على تقديم واحد معيّن متوقف، و ما يتوقف عليه الواجب واجب، فتعيين المقدّم واجب.

و يمكن التعيين بالاختيار والقرعة، والاختيار هنا موافق للأصل؛ لأنّ الأصل عدم كونه ممنوعاً من سماع دعوى ذلك المعيّن أوّلاً، و عدم كونه ممنوعاً عن مضاجعة تلك الزوجة أوّلاً، و هكذا، إلاّ إذا كان سبباً لمحرّم، ككسر قلب و نحوه، فيكون مخيّراً بين التخيير والقرعة لو لم يكن دليل على نفي أحدهما في مورد، فتكون القرعة واجباً مخيراً.

و لايتوهم جريان مثل ذلك في القسم الأول أيضاً؛ لأنّ المطلوب فيه أمر معيّن في الواقع، و تعيينه بالاختيار مخالف للأصل مطلقاً.

هذا كله إذا وجب التعيين شرعاً.

و إن لم يجب التعيين، كتقديم أحد المتعلمين في العلم الغير الواجب، أو تقديم إحدى المتمتّعتين في الليلة، فلا تجب القرعة أيضاً لا معيناً و لا مخيراً، بل يجوز له الأمران كما يجوز له تركهما.

ثمّ إنّ كلّ ما ذكرنا من وجوب القرعة معيّناً أو مخيّراً بينهما و بين الاختيار، أو جوازهما، إنما هو إذا وجب العمل بالمعيّن أو جاز. و أما إذا لم يجز، إما لدليل على عدم جواز العمل، أو لعدم دليل على الجواز مع كون العمل مخالفاً

للأصل، فلايجوز العمل، و لا القرعة، و لا الاختيار.

و ذلك كما إذا حكم حاكمان متساويان في آنٍ واحد، متقارنين لمتداعيين، بحكمين مختلفين، كل لواحد مع غيبوبة الآخر ـ على القول بجواز الحكم على الغائب ـ و كون كل منهما مدّعياً و مدّعى عليه من جهتين، كادعاء الولد الأكبر شيئاً من باب الحبوة والأصغر حصّة منه من باب الإرث، و كان ثبوت الحبوة في ذلك الشيء مختلفاً فيه، فلا يمكن التعيين حينئذ بالاختيار، و هو ظاهر؛ ولا بالقرعة، إذ لم يثبت من أدلّة نفوذ حكم الحاكم و وجوب إمضائه واتباعه نفوذ ما تعارض فيه الحكمان المختلفان المتقارنان، إذ نفوذ الحكمين معاً محال، و نفوذ أحدهما لكونه مخالفاً للأصل يحتاج إلى الدليل، و أدلّة نفوذ حكم الحاكم غير جارية في كل منهما؛ لوجود المعارض له، و عدم ظهور أدلته في مثل ذلك، بخلاف ما إذا كان أحدهما مقدّماً، فإنّ حكم المتأخّر باطل، و إذا اشتبه المتقدّم والمتأخّر، يرجع إلى القرعة، لأنها لكل أمر مجهول.

لايقال: الأصل عدم نفوذ مثل ذلك الحكم أيضاً، أي ما اشتبه فيه المتقدّم.

قلنا: نعم إذا كان مشتبهاً بعد الفحص عنه والرجوع إلى أدلّة تعيينه، و من أدلته القرعة؛ لأنها لكل أمر مجهول، و قولهم: «كل أمر مجهول يتعيّن بالقرعة»[1] فلا اشتباه هنا، بل هو في حكم المعلوم تعيينه.

لايقال: نفوذ حكم المتقدّم بالقرعة موقوف على جواز القرعة فيه شرعاً، و هو أيضاً فرع نفوذ حكم المتقدّم بالقرعة، إذ لو لم ينفذ حكمه يكون العمل به حراماً.

لأنّا نقول: التوقف الأخير ممنوع، بل جواز القرعة فرع شمول دليل القرعة لهذا المورد أيضاً، و هو متحقق، و دليلها له شامل؛ لصدق المجهول عليه.

و ظهر من ذلك: أنّ هذا الذي ذكر أخيراً من اختصاص العمل بالقرعة و جوباً أو جوازاً، بما إذا لم يكن العمل مخالفاً للأصل، مختص بالقسم الثاني دون

١: تقدّمت الإشارة إلى مصادره في صدر العائدة ص ٦٤٠.

الأول ؛ لصدق المجهول الذي هو موضوع القرعة فيه مطلقاً، فتأمل جداً.

و لابدّ للفقيه في هذه الموارد من المهارة التامة، والنظر الدقيق، واللّه سبحانه ولي التوفيق.

البحث الخامس

في بيان أنّ القرعة بعد وقوعها و تحققها في مواردها الواجبة والجائزة، هل هي لازمة لا يجوز التخلّف عن مقتضاها والعدول عنه بعد وقوعها، إما مطلقاً أو إلاّ برضى المتقارعين، أو جائزة؟.

اعلم أنّ ما كان من القسم الأول، فلا ينبغي الريب في كونها لازمة لايجوز التخلّف عن مقتضاها بعد وقوعها ؛ لدلالة الأخبار المستفيضة المتقدّمة على أنّ ما يستخرج بالقرعة هو الحق، و يخرج بها سهم المحق، و أنه سهم اللّه، و سهم اللّه لا يخيب، و أنّ القرعة حكم اللّه، و حكم اللّه لا يخطئ. و كيف يجوز ترك الحق، و ترك سهم المحق، و سهم اللّه، و حكم اللّه، والعدول إلى غيره؟.

بل منها ما لايجوز العدول عن مقتضاها و لو تراضى المتقارعين، كما إذا كانت الدعوى في الولد.

و أما ما كان من القسم الثاني، فمقتضى الأصل فيه و إن كان عدم اللزوم إلاّ أنه يمكن أن يقال: إنّ بعد إقراع الحاكم أو من تجوز قرعته و تنفذ والحكم بمقتضاها، فلاشك في تعلّق خق المحكوم له بما حكم له و صيرورته حقّاً له، فلا يعدل عنه بمقتضى الاستصحاب إلاّ بمجوّز للعدول، و لامجوِّز له.

والحاصل: أنّ مقتضى الاستصحاب لزومها حينئذ أيضاً، فتكون لازمة.

بل يمكن إثبات أصالة اللزوم بمقتضى الاستصحاب بعد القرعة و قبل حكم الحاكم أيضاً، إذ لاشك أنّه يحصل من جهة الإقراع و خروج سهم لأحد المتقارعين أو لكليهما، نوع خصوصية و تعلّق موجبة لوجوب حكم الحاكم أو

جوازه لكل نصيب و سهم لكل شريك من الشركاء، إذ لولاها[١] لم يجز للحاكم الحكم به له، فيجب استصحاب تلك الخصوصية والتعلّق إلى أن يعلم المزيل، فتدبّر.

البحث السادس

في بيان كيفية القرعة

اعلم أنّ القرعة مأخوذة من قارعة القلوب، أي: ما يخوّفها؛ لأنّ قلب كل من المتقارعين في الشدّة والمخافة حتى يخرج سهمه. أو من القرع، بمعنى الضرب، حيث إنه يضرب بالعلامة على الحصّة[٢].

وفي عرف المتشرّعة: عبارة عن العمل المعهود.

والظاهر ـ كما صرّح به جماعة من الفقهاء[٣] ـ عدم انحصارها في أمر مخصوص. و لذا ورد في الكتاب والسنة بالأقلام، كما في الآية الثانية[٤]: كانوا يلقون الأقلام بالنهر، فمن علا سهمه ـ أي ارتفع ـ كان له الحظّ. وبالكتابة على السهم، كما ورد في الرواية الثانية والعشرين، والرواية الثالثة والعشرين[٥]. و بخواتيم الحاكم والقوم، كما في الرواية الحادية[٦] عشر. و بخواتيم الشركاء، كما في الثانية عشر[٧]. و بالكتابة على الرقاع، و بالبعرة والنوى، كما في الروايات الأخيرة[٨].

١: اي الخصوصية.
٢: مجمع البحرين ٤: ٣٧٧.
٣: أُنظر القواعد والفوائد ٢: ٢٣، ١٨٣، وعناوين الأُصول للمراغي: ١٢٠.
٤: آل عمران ٣: ٤٤، قوله تعالى: ﴿وماكنت لديهم إذ يلقون اقلامهم أيهم يكفل مريم﴾.
٥: المتقدمتين في ص٦٤٦و٦٤٧، وهما صحيحتا فضيل.
٦: المتقدمة في ص ٦٤٣، وهي رواية ابي بصير.
٧: المتقدمة في ص ٦٤٤، وهي رواية أصبغ بن نباته.
٨: المتقدمة في ص٦٥١، الحديثان ٤٤، ٤٥.

والمتداول بين الفقهاء: الإقراع بالكتابة على الرقاع، فيأخذون الرقاع بعدد الشركاء أو بعدد السهام بالطريقين المعروفين.

والكل جائز؛ لصدق القرعة عرفاً، و أصالة عدم اشتراط نوع خاص، و إن كان الأولى الاقتصار على ما ورد في الروايات، بل على ما تداول عند الفقهاء.

و يستحب الدعاء لإراءة الحق بمطلق الدعاء، كما في الرواية الرابعة والعشرين[1] .

والأفضل الدعاء بالمأثور في إحدى الروايات المتقدّمة، و هي و إن كانت واردة في مورد كان المطلوب تمييز الحق المتعيّن واقعاً، ولكن الظاهر عدم اختصاصه به.

ثم تفصيل هذه المطالب يُطلَب في الموارد الجزئية من الكتب الفقهية، و اللّه العالم.

١ : المتقدمة في ص ٦٤٧، وهي مرسلة ثعلبة.

عائدة (٦٣)
في بيان الإجماع

اعلم أنّ المذكور في عبارات أصحابنا المتأخرين ـ رضوان اللّه عليهم ـ أنّ الإجماع المحقَّق المعتبر عند الفرقة المحقة الناجية ـ كثّرهم اللّه تعالى ـ يطلق على معان ثلاثة:

الأول: اتّفاق جميع علماء الأمّة، أو علماء الإمامية، الذين منهم إمام العصر عليه السلام، إما مطلقاً أو في عصر، على أمر.

و ذلك هو المراد من الإجماع عند أكثر قدماء أصحابنا، منهم الشيخ المفيد، قال في تذكرة الأصول، على ما ذكره الكراجكي في مختصره، بعد حصر أُصول الأحكام في الكتاب والسنة النبوية والإمامية: و ليس في إجماع الأُمة حجة من حيث كان إجماعاً، ولكن من حيث كان فيها الإمام المعصوم. فإذا ثبت أنها كلّها على قول، فلا شبهة في أنّ ذلك القول هو قول المعصوم؛ إذ لو لم يكن كذلك كان الخبر عنها بأنها مجمعة باطلاً[١].

و قال في أول كتاب المقالات على ما حكي عنه: إجماع الأُمة حجة؛

١: كنز الفوائد ٢: ٢٩.

لتضمنّه قول الحجة[١].

و منهم السيد الأجل المرتضى، قال في جواب مسائل ابن التبان بعد ذكر كلام طويل: فإذا كانت أقوال العلماء في كلّ مذهب مضبوطة، والإمام لايكون إلاّ سيد العلماء و أوحدهم، فلا بدّ من دخوله في جملتهم[٢].

و قال في الذريعة: قولنا: الإجماع: إما يكون واقعاً على الأمة، أو على المؤمنين، أو على العلماء، فيما يراعى فيه إجماعهم، و على كلّ الأقسام لابدّ أن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه؛ لأنه من الأمة، و من أجلّ المؤمنين، و أفضل العلماء[٣].

و قال في المسائل الرسية: فإذا قيل لنا: فلعلّ الإمام ـ لأنكم لاتعرفونه بعينه ـ يخالف علماء الإمامية فيما اتّفقوا عليه.

قلنا: لو خالفهم لما علمنا ضرورة اتّفاق علماء الإمامية الذين هو واحد منهم على هذه المذاهب المخصوصة، و هل الإمام إلاّ أحد علماءالإمامية؟[٤].

و قال في المسائل الموصليات الثالثة: و هنا طريق آخر يوصل به إلى العلم بالحق والصحيح في أحكام الشريعة عند فقد ظهور الإمام و تميّز شخصه، و هو إجماع الفرقة المحقة؛ إذ قول الإمام ـ و إن كان غير متميّز الشخص ـ داخل في أقوالها غير خارج عنها، فإذا اجتمعوا على مذهب من المذاهب، علمنا أنه هو الحق الواضح و الحجة القاطعة؛ لأنّ قول الإمام، الذي هو الحجة، في جملة أقوالها، و كأنّ الإمام قائله[٥]. و قال نحواً منه في المسائل الحلبيات[٦].

و قال في المسائل التبانيات: إذا كان الإمام أحد العلماء بل سيّدهم، فقوله

١: أوائل المقالات: ١٢١، القول في الإجماع.
٢: المسائل التبانيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ١٥.
٣: الذريعة إلى أُصول الشريعة ٢: ٦٠٥.
٤: المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى)٢: ٣٦٨.
٥: المسائل الموصليات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٠٥.
٦: نقله عنه في كشف القناع: ١٢٨.

في جملة أقوال العلماء، فإذا علمنا في قول من الأقوال أنه مذهب لكل عالم من الإمامية، فلا بدّ من أن يكون الإمام داخلاً في هذه الجملة، كما لابدّ من أن يكون كل عالم إمامي ـ و إن لم يكن إماماً ـ داخلاً في الجملة[١].

و منهم السيد الشريف الرسّي الذي هو السائل من السيد المرتضى، قال فيما سأله من السيد: إذا كان طريق معظم الأحكام الشرعية إجماع علماء الفرقة المحقة، لكون الإمام المعصوم الذي لايجوز عليه الخطأ واحداً من علمائهم[٢]. إلى آخر ما قال.

و منهم الشيخ الجليل أبو جعفر الطوسي، قال في العدة: فمتى اجتمعت الأمة على قول، فلا بدّ من كونه حجة لدخول الإمام المعصوم في جملتها. و متى قيل: جاز أن يكون قول الإمام منفرداً عن إجماعهم. قلنا: متى فرضنا انفراد الإمام عن الإجماع، فإنّ ذلك لا يكون إجماعاً[٣].

و قال في كتاب الغيبة: فإن قيل: إذا كان الإجماع عندكم إنما يكون حجة لكون المعصوم فيه، فمن أين تعلمون أنّ قوله داخل في جملة أقوال الأمة؟ و بهذا جاز أن يكون قوله منفرداً عنهم، فلا تثقون بالإجماع.

قلنا: المعصوم إذا كان من جملة علماء الأمة، فلابدّ من أن يكون قوله موجوداً في جملة أقوال العلماء.

إلى أن قال: فإذا اعتبرنا أقوال الأُمة، و وجدنا بعض العلماء يخالف فيه، فإن كنّا نعرفه و نعرف مولده و منشأه، لم نعتدّ بقوله؛ لعلمنا بأنه ليس بإمام، و إن شككنا في نسبه، لم تكن المسألة إجماعاً[٤].

و منهم السيد ابن زهرة الحلبي، قال في أُصول الغنية: فإن قيل: كيف

١: المسائل التبانيات (رسائل الشريف المرتضى) ١: ١٨.

٢: المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٦٦.

٣: عدة الأصول ٢: ٢٣٢.

٤: الغيبة: ١٨.

يمكنكم القطع على أنّ قول الإمام الغائب في جملة أقوال الإمامية مع عدم تميّزه و عدم معرفته مع استتاره و غيبته؟ .

قلنا: قد بيّنا فيما مضى أنّ إمام الزمان عندنا موجود العين فينا، و بين أظهرنا، نلقاه و يلقانا، و إن كنا لا نعرفه بعينه و لا نميّزه عن غيره، و معنى قولنا إنّه غائب: أنّه مجهول العين، غير متميّز الشخص، و لا نريد بذكر الغيبة أنه بحيث لا يُرى شخصه و لا يُسمع كلامه، و ما منزلته عندنا في حالة الغيبة إلاّ منزلة كل من لا نعرفه بنسبه من جملة الإمامية. و إذا كنا نعرف إجماع المسلمين على المذهب الواحد و نقطع عليه، و أكثرهم لا نعرفه و لا نلقاه و لا نشاهده، فما المنكر من معرفة إجماع الإمامية والإمام من جملتهم على مذهب بعينه؟ و هل الإمام من جملة الإمامية إلاّ بمنزلة مَن لا نعرفه من جملة المسلمين؟[1] .

و منهم الشيخ سديد الدين محمود الحمصي، قال في التعليق العراقي: إنّ الحجة هو الإجماع المشتمل على قول المعصوم في الجملة من غير احتياج إلى العلم بتعيينه.

إلى أن قال: الاستدلال بالإجماع لا يصح إلاّ إذا علم قطعاً إجماع جميع علماء الإمامية على الحكم من غير استثناء أحد منهم، إلاّ مَن كان معلوم النسب و كان غير الإمام، فلا يضر خروجه[2] .

و منهم الشيخ محمدبن إدريس الحلّي، قال في السرائر: وجه كون الإجماع حجة عندنا، دخول قول المعصوم عن الخطأ في الحكم بين القائلين بذلك، فإذا علمنا في جماعة قائلين بقولٍ، أنّ المعصوم ليس هو في جملتهم، لا نقطع على

١: الغنية (الجوامع الفقهية): ٤٧٨، ولكن ليس فيها من قوله: فما المنكر ـ إلى ـ من جملة المسلمين. ونقله في كشف القناع: ٩٢ـ٩٣ كما في المتن.

٢: نقله عنه في كشف القناع: ٩٤. والتعليق العراقي في الكلام، فرغ منه في التاسع من شهر جمادي الأولى سنة ٥٨١. يعرف بالعراقي، لأنّه ألفه بالعراق في بلدة الحلّة بالتماس علمائها، واسمه «المنقذ من التقليد». راجع: الذريعة ٤: ٢٢٢، و٢٣: ١٥١.

صحة قولهم إلاّ بدليل غير قولهم. و إذا تعيّن المخالف من أصحابنا باسمه و نسبه، لم يؤثّر خلافه في دلالة الإجماع.

إلى أن قال: و بما ذكرناه يستدل المحصّل من أصحابنا على المسألة بالإجماع، و إن كان فيها خلاف بيّن من بعض أصحابنا المعروفين بالأسامي والأنساب[1].

و منهم الشيخ أبو الصلاح الحلبي، قال في الكافي: و إجماع العلماء من الإمامية يقتضي دخول الحجة المعصوم في جملتهم؛ لكونه واحداً منهم دون من عداهم[2].

و قال في كتاب تقريب المعارف: و ليس لأحد أن يقول: استدلالكم هذا مبنيّ على الإجماع و أنتم لاتجعلونه حجة، لأنا بحمدالله لا نخالف في كون الإجماع حجة، و إنما نمنع مَن خالفنا من إثبات حجيته من الطرق التي يدّعيها، والخلاف في ذلك المذهب لا يقتضي إنكاره، فكيف يظنّ بنا ذلك مع العلم بإثباتنا في كل عصر من جملة الفرق الإسلامية.

إلى أن قال: فإنّ اعتبارنا دخول المعصوم في الإجماع كاعتبارهم دخول كل عالم في كل إجماع[3].

و منهم الشيخ قطب الدين الراوندي، قال في فقه القرآن: في إجماع هذه الطائفة حجة قاطعة و دلالة موجبة للعلم بكون المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ فيه[4].

و قال في موضع آخر منه: إنما قلنا إنّ إجماعهم حجة؛ لأنّ في إجماعهم قول الإمام[5].

١: السرائر ٢: ٥٢٩.
٢: الكافي في الفقه: ٥٠٧.
٣: تقريب المعارف: ١١٨.
٤: فقه القرآن ١: ٤.
٥: فقه القرآن ٢: ٩٣.

و منهم الشهيد، قال في الذكرى: وجدواه ـ أي الإجماع ـ لا مع تعيين المعصوم، فإنه يعلم به دخوله. والطريق إلى معرفة دخوله: أن يعلم إطباق الإمامية على مسألة[١].

إلى غير ذلك من متقدّمي الأصحاب و متأخريهم ممن يطول المقال بذكر كلماتهم، بل لعلّه الإجماع عند جميع القدماء.

و لا يخفى أنّ بناء هذه الطريقة على دخول الإمام الغائب في المجمعين، والعلم بوفاقه لهم في زمان الغيبة، بناءً على ما صرّحوا به من كونه كأحد العلماء يلقاهم و يلقونه، و يختلط معهم، و يتردد فيهم، و يراهم و يرونه، إلاّ أنهم لا يعرفونه بنسبه، فلا فرق بينه و بين سائر العماء إلاّ في ذلك.

فإذا أمكن العلم باتّفاق جميع علماء عصر غير الإمام، يمكن العلم باتّفاق جميعهم حتى الإمام أيضاً؛ لأنه أيضاً كواحد منهم.

و يدل على أنّ ذلك مرادهم من دخول الإمام في المجمعين: اشتراط وجود مجهول النسب و عدم قدح خلاف معروف النسب، و قولُهم كثيراً في مقام الاستدلال بالإجماع مع وجود مخالف: إنه انقطع خلافه وانعقد الإجماع بعده، أو قبله و بعده، و غيرُ ذلك.

و يدل عليه أيضاً قول السيد ـ المتقدّم ـ عن المسائل الرسّية: لأنكم لا تعرفونه بعينه[٢]. و قوله في المسائل الموصلية: عند فقد ظهور الإمام. و قوله: و إن كان غير متميّز الشخص[٣].

و قول الشيخ ـ المتقدم ـ في كتاب الغيبة: فإن كنّا نعرفه و نعرف مولده و منشأه لم نعتدّ بقوله؛ لعلمنا بأنه ليس بإمام[٤].

١: الذكرى: ٤.
٢: المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٦٨.
٣: المسائل الموصلية (رسائل الشريف المرتضى) ١: ٢٠٥.
٤: الغيبة: ١٨.

و قول ابن زهرة ـ المتقدّم ـ : على أنّ قول الإمام الغائب في جملة أقوال الإمامية[١] . بل كلامه المتقدّم إلى آخره صريح في ذلك . و كذا كلام الحمصي ، و الحلّي[٢] .

و قول الحلبي ـ المتقدّم ـ في التقريب : مع العلم بإثباتنا في كل عصر من جملة الفرق الإسلامية[٣] .

و قول المحقق في المعارج ، قال : و ثالثها : أن يفترقوا فرقتين و يعلم أنّ الإمام ليس في إحداهما ، و يجهل الأخرى ، فيتعيّن الحق مع المجهولة[٤] .

و قال فيه أيضاً : و إن علم أن لا مخالف ثبت الإجماع قطعاً ، و إن علم المخالف و تعيّن باسمه و نسبه ، كان الحق في خلافه . و إن جهل نسبه ، قدح ذلك في الإجماع ؛ لجواز أن يكون هو المعصوم[٥] .

و قول الشهيد في الذكرى ، قال : والطريق إلى معرفة دخوله : أن يعلم إطباق الإمامية على مسألة معيّنة ، أو قول جماعة فيهم مَن لا يعلم نسبه ، بخلاف قول مَن يعلم نسبه ، فلو انتفى العلم بالنسب في الشطرين فالأولى التخيير .

ثم أورد : بأنه يجوز في كلّ واحد من علماء الأمة المجهول النسب أن يكون هو الإمام ، فلِمَ خصّصتم بالإمامية؟

و أجاب : بأنه لمّا قام البرهان العقلي والنقلي على تضليل مَن خالف أُصول الطائفة ، امتنع كون الإمام منهم[٦] .

و قول صاحب المعالم ، حيث قال في الإجماع : و لابدّ في ذلك من وجود مَن لا يعلم أصله و نسبه في جملتهم ؛ إذ مع علم أصل الكل و نسبهم

١ : الغيبة (الجوامع الفقهية) : ٤٧٨ .
٢ : السرائر ٢ : ٥٢٩ .
٣ : تقريب المعارف : ١١٨ .
٤ : لم نعثر عليه في المعارج ، ولكن وجدناه بنصه في المعتبر ١ : ٣١ .
٥ : معارج الأصول : ١٣٢ .
٦ : الذكرى : ٤ .

يقطع بخروجه عنهم.

إلى أن قال: لا سبيل إلى العلم بقول الإمام، كيف؟ و هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم، و يكون قوله مستوراً بين أقوالهم، و هذا مما يقطع بانتفائه[١]. إلى غير ذلك من كلماتهم الصريحة في ذلك.

و لذا عنوَن بعض العلماء هذا الطريق بقوله: الطريق الأوّل أن يعلم قول الإمام الغائب عليه السلام من وجود مجهول النسب في المجمعين. و قال: هذا الطريق هو الطريق الذي اشتهر بين الأصحاب في كتب الأُصول والفروع، و عليه تعويل جماعة من محققيهم[٢].

و لذا ردّ هذا الطريق بعض آخر: بأنّ وجود قولٍ معلوم لغير معلوم بحيث يعلم انحصاره في الإمام الغائب متميزاً، أو مختلطاً بأقوال أُخر معلومة لمجهولين، من المحالات العادية، و لا سبيل لأحد إليه في مسألة واحدة فضلاً عن مسائل كثيرة[٣].

و ردّه آخر: بأنه لو بنيت الإجماعات المتداولة على ذلك، لزم أن تكون أقوال الإمام في حال غيبته أكثر دوراناً بين الناس من أكثر ممن عداه في حال الظهور، و لزم أنه لاينبغي حينئذ ردّ الأقوال المجهولة القائل بالشذوذ و جهالة القائل كما هو المعروف بينهم، بل ينبغي أشدية الاعتناء بها، بل يستلزم المصير إليها بعد ملاحظة ضعف أدلة سائر الأقوال[٤].

و ردّه ثالث: بأنّ الإمام معلوم الاسم والنسب، لكنه غير معلوم الشخص والمذهب، فلا معنى على هذا الوجه لاعتبار جهالة الاسم والنسب. و بأنّ الإمام إذا كان غائباً و لم يعلم مكانه هل هو في شرق أو غرب، برّ أو بحر، سهل أو

١: معالم الأصول: ١٧٥ـ١٧٦.

٢، ٣، ٤: لم نعثر على قائلٍ لهذه الأقوال، ولكن نقلها في كشف القناع أيضاً: ٩٠، ١٠١، ١٠٢، فراجع.

جبل، مخالط للناس أو منفرد عنهم، و لم تجر العادة بذكر أقواله في زمن الغيبة على طول المدة، فجعله كأحد العلماء و دعوى العلم بقوله، مجازفة فاسدة[١].

و صرّح بما ذكر أيضاً الشريف الرسي بعد ما تقدّم نقله في سؤاله عن السيد المرتضى، فقال بعد ما تقدّم: و وجوب هذه القضية يوجب أحد أُمور، كل منها لا يمكن القول به: إما كون فتيا الإمام الغائب المرتفعة معرفته بعينه خارجة عن إجماع العلماء الإمامية، و هذا يمنع الثقة بالإجماع. أو كون فتياه داخلة فيهم، فهذا يوجب تعيينه، و هذا متعذّر الآن مع غيبته[٢].

و صرّح به السيد أيضاً في بعض ما أورده على نفسه، حيث قال: أتجوّزون أن يكون في جملة الإمامية عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل، لم ينته إليكم خبره؛ لأنه ما اشتهر كاشتهار غيره، ولا له مصنّفات سارت و اشتهرت؟ فإن أجزتم ذلك، فلعلّ الإمام هو ذلك العالم ... . و إن منعتم من كون عالم من علمائهم يخفى خبر خلافه لهم في بعض المذاهب، فقد كابرتم[٣]. انتهى.

و اعلم أنّ مرادنا مما ذكرنا: أنّ مبنى هذه الطريقة على دخول الإمام الغائب في جملة المجمعين في الإجماعات المنعقدة في زمان الغيبة.

و أما في زمان الحضور، فالمراد دخول إمام الزمان الحاضر في كل زمان، لا أنّ هذه الطريقة منحصرة بإجماع زمان الغيبة و دخول الإمام الغائب فقط، كما يظهر من بعض. و لذا ترى جمعاً ممن تقدّم ردّ تلك الطريقة في زمان الغيبة و قبلها في الحضور[٤].

والثاني[٥]: إجماع علماء الرعية على أمر.

١: لم نعثر على قائله، و نقله في كشف القناع: ١٠٣.
٢: المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٦٦.
٣: المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٦٩.
٤: أُنظر كشف القناع: ١٠٢.
٥: في «هـ» زيادة: طريقة وجوب الردع.

قال بعض المتأخرين: علمنا بدخول قول المعصوم في الإجماع من جهة أنّ الروايات الكثيرة دلّت على أنّ الإمام يجب عليه ردّ الأمة لو اتفقوا على البدعة، و إبطال قول المبطلين، و إخراج ما أدخل في الدين، فإذا لم يُظهر خلافهم علمنا أنّ اتّفاقهم حق، و أنه راضٍ، فدلّ الإجماع على رضاه[١]. انتهى.

دلّ قوله: فدلّ الإجماع على رضاه، أنّ الإجماع أمر وراء رضى الإمام، بل هو كاشف عنه، و أنه اتّفاق علماء الرعية.

واشتهرت نسبة ذلك الوجه إلى الشيخ الطوسي، و هي ليست كذلك، فإنه قد مرّ كلامه من العدّة و كتاب الغيبة، المصرّح بأنه يشترط في تحقق الإجماع دخول الإمام في المجمعين، و أنه إذا كان خارجاً عنهم لم يكن إجماعاً[٢].

و قد مرّ أيضاً من كتاب الغيبة، و ذكر في مواضع من العدّة أيضاً: اشتراط وجود مجهول النسب، و عدم قدح مخالفة معلوم النسب[٣]. و ذلك لا يتأتّى على الوجه الثاني، كما لا يخفى.

نعم يظهر من بعض كلماته في العدّة و غيره: أنه إذا لم يردع الإمام الرعية عن القول في المسألة، سواء كان اتّفاقياً أو خلافياً، تعلم صحته مع الاتفاق، والتخيير مع الاختلاف[٤].

ولكن لا دلالة في ذلك على كونه إجماعاً عنده، كما بيّنا ذلك في كتاب مناهج الأحكام[٥]، و في شرحنا على تجريد الأصول.

و أما قول الشيخ في جملة من عباراته في العدّة و غيره: من أنه لو لا قولنا بوجوب الردع على الإمام، لما صح لنا الاستدلال بإجماع الفرقة؛ إذ لا يعلم

١: القائل هو المولى محمد صالح السروي المازندراني في حاشية معالم الأُصول: ١٧٥.
٢: تقدّم في ص: ٦٧٣.
٣: تقدّم كلام الغيبة في ص٦٧٣، وانظر عدة الأصول ٢: ٢٤٦.
٤: عدّة الأصول ٢: ٢٤٦.
٥: مناهج الأحكام: ١٩٣، الفصل الثالث في حجية الإجماع.

دخول قول الإمام و رضاه إلاّ بذلك[١] .

فلا دلالة فيه على أنّ مراده من الإجماع هو إجماع الرعية ، وأنّ طريقته في الإجماع غير الطريقة الأُولى ؛ لأنه يريد بذلك طريق معرفة الإجماع ، فالإجماع عنده هو اتفاق جميع علماء العصر الذين منهم الإمام ، ولكن يقول : بأنّ معرفة دخول الإمام إنما هو بوجوب الردع عن الباطل عليه .

كما أنّ السيد أيضاً يقول : بأنّ الإجماع هو اتفاق الكلّ ، ولكنه يثبت دخول الإمام فيهم بطريق آخر .

بل كان السيد أولاً أيضاً يقول بذلك ثم رجع عنه ، كما يظهر من كلام الشيخ في العدّة ، و كتاب الغيبة ، و غيرهما[٢] .

و يظهر ارتضاء هذه الطريقة من كلام السيد في المسائل الطرابلسيات[٣] .

بل كانت هذه طريقة جمع من المشايخ المتقدّمين على السيد ، كما صرّح به الشريف الرسي فيما سأل عن السيد ، حيث قال بعد ما نقلناه عنه أخيراً في تعداد وجوه العلم بدخول الإمام في المجمعين : أو يقال : إنّ في إمساكه عن النكير دلالة على رضاه بالفتيا ، فهذه طريقة المتقدّمين من شيوخنا ، و قد رغبنا عنها ، و صرّحنا بخلافها ؛ لأنّ فيها الاعتراف بأنّ الإمساك يدلّ على الرضا مع احتماله لغيره من الخوف المعلوم حصوله للغائب[٤] . انتهى .

و بالجملة ، فمراد الشيخ من الإجماع هو بعينه مراد السيد ، إلاّ أنه يخالفه في طريق إدخال الإمام في المجمعين ، لا أن يكون يريد بالإجماع إجماع علماء الرعية . و جعل وجه حجيته رضى الإمام ، و إن كان اتّفاق علماء الرعية أيضاً حجة عنده من جهة عدم الردع .

١ : عدة الأُصول ٢ : ٢٥٠ .
٢ : عدة الأُصول ٢ : ٢٤٧ ، الغيبة : ٦٦ ، تلخيص الشافي ١ : ٩٦ .
٣ : المسائل الطرابلسيات (رسائل الشريف المرتضى) ١ : ٣١١ .
٤ : المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢ : ٣٦٧ .

الثالث: إجماع العلماء كلاً أو بعضاً، بحيث يكشف باتفاقهم دخول المعصوم فيهم و كونه من جملتهم، سواء كان ذلك اتفاق جميع العلماء، أو جميع علماء الرعية، أو بعضهم، و سواء كانوا جميعاً معروفي النسب أو لا[1].

و هذا المعنى هو الذي ذكره أكثر المتأخرين من أصحابنا، و اختاره المحققون من مشايخنا[2].

و نسبه بعض مشايخنا المحققين إلى معظم المحققين[3]، بل يظهر من بعضهم: أنّ هذه الطريقة هي الطريقة المتداولة بين القدماء و إن لم يصرّحوا بها، و لأجلها طرحوا أخباراً كثيرة صحيحة مخالفة لما وصل إليهم يداً بيد من فتاوى الأصحاب[4].

و لا تحتاج هذه الطريقة إلى إثبات وجود الحجة المعصوم في كل زمان، و لا استكشاف رأي الإمام في غيبته، و لا إلى تقييد حد الإجماع بقولنا (في عصر)، بل قد يكون القيد مخلاً.

بل لا تحتاج هذه الطريقة إلى إثبات دخول المعصوم في المجمعين، بل تكفي موافقة قوله لأقوالهم و إن لم يدخل شخصه فيهم إذا كان في عصرهم، و تكفي في انعقاد الإجماع في زمان الغيبة موافقته لقول أحد الأئمة الماضين.

ثم إنّ أحد هذه المعاني الثلاثة: هي المراد من الإجماع المعروف بين أصحابنا، و قد ذكرناها بتحقيقها و تفصيلها، و بيان صحتها و سقمها، و إمكان ثبوته و عدمه، و سائر ما يتعلّق بها في كتبنا الأُصولية، و ليس مقصودنا هنا التعرّض لأمثال ذلك.

١: في «ب»، «هـ» زيادة: ويسمّى بطريقة الحدس والوجدان.

٢: فوائد الأصول: ٨٥ فائدة ٢٣، كشف الغطاء: ٣٣، ورسالة الإجماع للاستاذ الكلّ الوحيد البهبهاني (مخطوط).

٣: نسبه الوحيد إلى معظم المحققين في رسالة الإجماع.

٤: فوائد الأصول: ٨٦ فائدة٢٣، وانظر كشف القناع: ١٦٩.

و لما كان قد يذكر لبيان معرفة الإجماع و طرق كشف الاتفاق عن قول الإمام ولمرادهم من الإجماع وجوه أُخر، متجاوزة عن الخمسة عشر، فأردنا ذكرها هنا، و بيان نسبتها مع هذه المعاني الثلاثة، و كونها من طرق الإجماع عندهم أم لا، و كونها من الإجماع أم لا، من غير تعرّض غالباً لتزييفها أو تصحيحها.

فنقول: إنه قد يذكر في مقام تعداد وجوه الإجماع و طرق الكشف عن قول الحجة المستند إلى اتفاق الأصحاب وجوه:

الأول: إجماع جميع العلماء الذين منهم المعصوم في كل عصر، بحيث يُعلم قول المعصوم في جملة أقوال الغير المعروفين منهم في زمان الغيبة، و يكون الطريق إلى معرفة قوله هو الطريق إلى معرفة أقوال سائر العلماء، من الحدس المقتضي للعلم الإجمالي باتفاق الجميع من جهة الأدلة و نحوها، أو قياس الغائب على الشاهد والمجهول على المعلوم، أو التضافر والتسامع الوارد من كل جانب و عدم الاختصاص ببعض دون بعض، أو عدم نقل الخلاف الدال على اتفاق الكل. أو من جملة من هذه الوجوه، أو من جميعها.

و ينسب هذا الوجه إلى السيد المرتضى و جمع آخر[١]. و يسمّى ذلك الطريق والطريقان الآتيان بعده بطريق دخول مجهول النسب.

الثاني: إجماع جميع العلماء أيضاً على النحو المذكور، إلاّ أنه يكون الطريق إلى معرفة قوله وجوب ردعه عن الاتفاق على الباطل من جهة قاعدة اللطف. فيستكشف قول الإمام من اتفاق مَن عداه من العلماء على حكم و عدم ردعهم عنه، نظراً إلى قاعدة وجوب اللطف.

و تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ، حيث استدل في جملة من كلماته على

١: المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى) ٢: ٣٦٧، ونسبه في كشف القناع: ٩١ إلى ظاهر الغنية وجملة من العلماء كالشيخ الطوسي والشيخ سديد الدين الحمّصي وغيرهما، وراجع الغنية (الجوامع الفقهية)٤٧٨.

صحة ما أجمعوا عليه و دخول الإمام المعصوم في المجمعين بوجوب اللطف[١]. و قد تبعه على ذلك جمع آخر من القدماء[٢]. و قوّاه جملة من مشايخنا المعاصرين[٣].

الثالث: إجماع جميع العلماء أيضاً على النحو المذكور، إلّا أنه يكون الطريق إلى معرفة قول الإمام وجوب ردعه إيّاهم عن الاتفاق على الباطل بالأدلة السمعية من[٤] الروايات المتقدم إليها الإشارة.

و قد ينسب ذلك أيضاً إلى الشيخ و جماعة[٥].

الرابع: إجماع جميع العلماء أيضاً على النحو المذكور، إلّا أنه يكون الطريق إلى معرفة قول الإمام وجوب ردعه عن الباطل بقاعدة التقرير. و ستأتي زيادة بيان لها.

و هذه الطريقة يحتملها كلام أبي الصلاح الحلبي، و ظاهر الشريف الرسي[٦]، كما تقدّم نسبتها إلى مشايخنا المتقدمين.

و يشترط في جميع هذه الوجوه الأربعة وجود مجهول النسب في المجمعين، و لا تضر مخالفة معلوم النسب الشاذ، و يكون معنى الإجماع: اتفاق جميع العلماء الذين منهم الإمام المعصوم، و تكون دلالة الإجماع على دخول المعصوم بالدلالة التضمنية، و تكون حجية الإجماع من جهة بعض أجزائه.

الخامس: إجماع جميع علماء الرعية، فلايكون الإمام من أجزاء الإجماع. و يراد من لفظ الإجماع: اتفاق علماء الرعية، و إنّما يكون الإجماع

١: كما في كشف القناع: ٩٣، وقوانين الأصول ١: ٣٤٩، وانظر عدة الأصول ٢: ٢٤٥، وكتاب الغيبة: ١٨.

٢: اُنظر على سبيل المثال الكافي لأبي الصلاح: ٥٠٧، الغنية (ضمن الجوامع الفقهية): ٤٧٨.

٣: منهم الوحيد البهبهاني في رسالة الإجماع (مخطوط)، والسيد بحر العلوم في فوائد الأصول: ٨٦ فائدة ٢٣، وانظر مفاتيح الأصول: ٤٩٦.

٤: في «هـ» زيادة: جهة.

٥: كما في قوانين الأصول ١: ٣٥٠.

٦: الكافي في الفقه: ٥٠٦، المسائل الرسية (رسائل الشريف المرتضى)٢: ٣٦٧.

حجة لكشفه عن رضى المعصوم؛ لوجوب ردعه عن الاتفاق على الباطل من جهة قاعدة اللطف.

و تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ أيضاً[١]، و ليس في كلامه ما يدل على كون ذلك إجماعاً و إن جعله حجة، بل الظاهر من كلماته: أنّ الإجماع هو اتفاق جميع العلماء بحيث يكون الإمام من أجزائهم.

و لا يشترط على هذا الطريق و الطريقين المتعقبين له وجود مجهول النسب في المجمعين، و تكون دلالة الإجماع على قول الإمام دلالة التزامية، و تكون حجية الإجماع من جهة لازمه، و يكون معنى[٢] الإجماع: اتفاق علماء الرعية خاصة.

السادس: إجماع جميع علماء الرعية على النحو المذكور، إلاّ أنه يكون الدليل على رضى المعصوم بما أجمعوا عليه، الأدلة السمعية من الروايات الكثيرة، كما مرّت إليه الإشارة.

و هذه الطريقة مما ارتضاها بعض علمائنا المتأخرين كما مر[٣].

السابع: إجماع جميع علماء الرعية على النحو المذكور، إلاّ أنه يكون الدليل على رضى المعصوم بما أجمعوا عليه تقرير المعصوم، أي: يستكشف رأي الإمام على هذه الطريقة من جهة دلالة التقرير الناشئة عن الإمساك عن النكير على إصابة المجمعين. فإنّ تقرير المعصوم حجة إذا كانت الشيعة بمرأى من الإمام الغائب و مسمع منه، يراهم و يلقاهم، معروضةً عليه أعمالهم، منكشفةً لديه أحوالهم، متمكّناً من إنكار باطلهم على عالمهم و جاهلهم.

فحينئذ يكون عدم ردّه عليهم ما اتفقوا عليه تقريراً لهم عليه، و هو حجة؛ لأنّ إنكار المنكَر و النهي عنه ـ كتعليم الواجب و الأمر به ـ واجب على كل أحد.

و هذا الوجه مما ذكره بعض سادة مشايخنا المحققين، و عزّاه أيضاً إلى

١: كما في كشف القناع: ١١٥.
٢: في «ج»، «ح»: ويكون مقتضى.
٣: مر في صفحة: ٦٨٤ في الهامش ٣.

بعض المتأخرين.

و قد شيّده شيخنا المذكور و قال: إنّ تقرير المعصوم حجة في فعل الواحد فكيف بالجمع الكثير. و لا تمنع منه الغيبة مع علمه بالحال والتمكن من الرد، فإنه و إن غاب عنا إلّا أنه بين أظهرنا، نراه و يرانا و نلقاه و يلقانا، و إن كنا لا نعرفه بعينه، فإنه يعرفنا و يرعانا و يطّلع على أحوالنا و تعرض عليه أعمالنا.

قال: و لا يلزم من ذلك وجوب الإنكار مع الاختلاف؛ لوجوده من المحق، و لا وجوبه في شأن العصاة؛ لجواز الاكتفاء فيه بوضوح الحق[١].

ثم إنه قد أشرنا في كتاب المناهج إلى عدم تمامية هذه الطريقة لوجوه[٢].

و أيضاً دلالة التقرير إنما هي لو علمنا فائدة في الإنكار على من صدر منه المنكَر، و لا يكون صدوره منه مستنداً إلى ما لا ينجع[٣] الإنكار معه، و عدم رجوعه قبل الإنكار، و عدم تقدّم الإنكار من غيره خصوصاً أو عموماً، و عدم حصوله من الإمام بالنسبة إلى أحد من المجمعين و لو خفيّاً، و عدم تقية و لا خوف.

و أيضاً يلزم تساوي دلالته في صورتَي الاتفاق و الاختلاف.

والقول باكتفائه عند الاختلاف بإنكار المحق، فمع أنه يفيد لو فرض وجود المحق دائماً بين المختلفين[٤]، إنما يفيد مع علم المخطئ بكون المحق محقاً.

على أنّ المختلفين قد لا يقف بعضهم على قول بعض، و إنما حكم كل بما أدّى إليه نظره، و حدث لذلك[٥] الاختلاف على سبيل الاتفاق، و علِمَه غير المختلفين.

١: فوائد الأصول: ٨٥ فائدة ٢٣، واختار هذا الوجه صاحب كشف القناع فيه: ١٦٤، والسيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٤٩٧.

٢: مناهج الأحكام، الفصل الثالث في بحث الإجماع: ص ١٩٢-١٩٣.

٣: في «هـ»: لايمنع. وينجع معناه: ينفع-انظر المصباح المنير: ٥٩٤. والمراد من مجموع الجملة: هو عدم كون فعل المنكَر لعلّة لاينفع معها الإنكار، كما إذا كان صدوره منه لتجرّيه وعصيانه، أو انّ فعله لعلّة تمنع من الإنكار، كما إذا كانت العلّة هي ظلم الناس وتسبيبهم اختفاء المعصوم.

٤: فربما يكون المختلفون جميعهم مخالفين للحق.

٥: أي: لأجل ذلك.

و ربما يقف المحق على قول المخطئ دون العكس.

و ربما لا يجمعهما عصر واحد.

و أيضاً لا يعلم أنّ اطّلاع الإمام على رأي كل مجتهد في كل قطر من أقطار العالم في عصر، واقع بهذا العلم المتعارف الذي هو مناط التكليف بالنهي عن المنكر؛ و أنّ نهيه[1] بهذا الطريق كافٍ في حصول التكليف، فلا يمكن إثبات وجوبه أصلاً.

و أيضاً كون ما أدّى إليه نظر المجتهد بعد استعماله القواعد المقررة المصححة عنده في الاجتهاد منكراً، ممنوع جدّاً، إلى غير ذلك.

الثامن: إجماع جمع من العلماء مطلقاً، كاشف اتفاقهم عن دخول المعصوم فيهم و وفاقه لهم، بأن يعلم من جهة اتفاقهم اتفاق الإمام معهم و دخوله فيهم، و يسمّى بطريقة التابعية والمتبوعية.

و محصله: أن يستكشف عادة وحدساً دخول الإمام ـ لكونه المتبوع المطاع ـ من جهة اتّفاق[2] الأصحاب و الأتباع.

و تقريره أن يقال: هذا ما ذهب إليه جميع علماء الرعية، أو أكثرهم، أو كثير منهم ممن طريقتهم أن يصدروا عن رأي أحد من أئمتهم و رؤسائهم، و يمتنع عليهم عادة الخطأ في مثل ذلك، و كلّ ما كان كذلك فهو مذهب أحد أئمتهم و رؤسائهم، فهذا كذلك.

و مبنى الكشف على ذلك: على مزيد التتبّع و التطلّع والتظافر والتسامع إلى أن يصل[3] إلى أصحاب الأئمة ثم إليهم، بحيث يعلم يقيناً أنهم الأصل والمرجع فيما أجمعوا عليه.

التاسع: إجماع جمع من العلماء على النحو المذكور، أي إجماع جمع

١: أي: ولايعلم أن نهيه.

٢: في «ح»: إلحاق.

٣: في «ح»، «هـ»: يتّصل.

كاشف اتفاقهم عن وجود الحجة العلمية القاطعة للعذر، الموافقة لرأي الحجة عادةً، فيقال: إنّ اتفاق العلماء الثقات الأعلام على حكم من الأحكام ـ مع كونهم من الأزكياء الأتقياء، أرباب النفوس القدسية، الباذلين جهدهم طول دهرهم في تحصيل المسائل الدينية و معرفة الأحكام الشرعية، مع شدة اختلافهم في الأُصول والفروع، و تباين أنظارهم و أطوارهم في إدراكها و استنباطها، و كثرة تجديدهم النظر فيها، و ادّعاء كثير منهم عدم العمل إلاّ بما يوجب العلم واليقين، و قرب عهد قدمائهم بأئمتهم و أصحابهم الآخذين أحكامهم منهم، و زيادة اطّلاعهم على الأخبار ـ يوجب القطع بحكم العادة و الحدس بأنه حكم اللّه المأخوذ من الحجج، أو مستنبط من الأدلة القطعية الموافقة لرأيهم.

و أنه ما دعاهم إلى الإجماع مع كثرة ما بينهم من الاختلاف والنزاع إلاّ بلوغ الحكم و دليله من الظهور بحيث لا يقبل الارتياب.

و قد تُستتم هذه الطريقة بنظير ما يقال في الخبر المتواتر: من حصول الظن من كل واحد واحد إلى أن ينتهي إلى القطع من تراكم الظنون و اجتماعها.

و لا يخفى أنّ هذه الطريقة بعينها الطريقة السابقة عليها، إلاّ أنّ مبنى السابقة على إدخال المعصوم أو قوله في أقوال المجمعين، و مبنى هذه الطريقة على أُصول الحجة القاطعة.

و هذا هو مراد من فرّق بينهما، بأنّ مبنى هذه الطريقة على حكم الحدس والعادة بسبب شدة الاهتمام و مزيد الفضل والورع و تباين الأنظار، و مبنى السابقة على حكم الحدس والعادة بواسطة اتصال الأخذ و التناول و اقتضاء التابعية والمتبوعية إلى أن يصل إلى صاحب الشرع.

و لذا يقال في تقرير الأولى: إنّ حصول العلم باتفاق الطبقة الأُولى طريق إلى حصوله بالنسبة إلى الثانية، و هكذا إلى أن يصل إلينا بتلقّي المتأخر من المتقدّم، و وصوله من كل طبقة إلى ما بعدها، و أخذ اللاحق يداً بيد و خلفاً عن سلف.

و لا يخفى أنّ كلاً من البناءين يحتاج في إفادة العلم إلى ضمّ الآخر، فالطريق الأول حقيقته مركبة من الجميع، و لا يصير بتفكيك بعض معاضداته عن بعض طرقاً متعددة.

العاشر: الإجماع على النحو السابق، إلاّ أنه لا يعتبر على هذا استكشاف حجة قطعية و علمية واقعية. و لأجل ذلك قيل: تسلم هذه الطريقة من بعض ما يخدش به السابقة، و تكون أقرب إلى الحصول و القبول منها.

و هو أن يقال على وتيرة ما سبق في السابقة: إنّ اتفاقهم يكشف عن وجود مأخذ معتبر و مدرك مقبول، سالم عن معارض يُعتدّ به، بحيث لو وقفنا عليه كما وقف عليه المجمعون، لحكمنا بما حكموا به ولم نتخطَّ إلى غيره.

فهذه أيضاً كالسابقة، و بيان لوجه الكشف عن قول الحجة، إلاّ أنّ في السابقة يكشف عن قوله الواقعي العلمي، و في هذه عن الدليل المقبول ظاهراً، فلا يكون الإجماع حينئذ كاشفاً عن الحكم الواقعي.

الحادي عشر: الإجماع على النحو السابق، إلاّ أنه يشترط في حصول الكشف كون ذلك الجمع من العلماء جمعاً مخصوصاً.

و محصله: أن يستكشف وجود نص قاطع أو دلالة قطعية من اتفاق جماعة من فضلاء أصحاب الأئمة و أضرابهم ممن لايعتمد إلاّ على النص القطعي ـ كزرارة و ابن مسلم و أضرابهما، أو الصدوقين، و من يحذو حذوهما ـ على الحكم بشيء، و لم يظهر فيه نص عندنا، أو الإفتاء برواية لم تثبت صحتها، أو ثبت ضعف سندها المعلوم لنا، أو ترجيح رواية أُخرى لم يظهر لنا وجه رجحانها عليها.

فإنّ اتّفاقهم إذا سلم من خلاف يعادله، يكشف عادة عن وجود نصّ قاطع بلغهم و خفي عنّا، أو وقوفهم على ما يوجب صحة الرواية، أو عن ترجيح لإحدى الروايتين.

و قيل: اعتمد على ذلك الوجه الشريف أبوالحسن العاملي النجفي في

الفوائد الغروية[١]، و نسب أيضاً إلى صاحب الوافية و شارحها[٢].

و اعتمده المحدث الاسترآبادي في الفوائد المدنية، قال: اعلم أنّ جمعاً من الأصحاب أطلقوا لفظ الإجماع على معنيين آخرين:

الأول: اتفاق جمع من قدمائنا الأخباريين على الإفتاء برواية و ترك الإفتاء برواية واردة بخلافها. والإجماع بهذا المعنى معتبر عندي؛ لأنه قرينة على ورود ما عملوا به من باب بيان الحق لا من باب التقية، و قد وقع التصريح بهذا المعنى و بكونه معتبراً في مقبولة عمر بن حنظلة، لكنّ الاعتماد على الخبر المحفوف بقبولهم، لا على اتفاق ظنونهم.

الثاني: إفتاء جمع من الأخباريين ـ كالصدوق، والكليني، والشيخ الطوسي ـ على حكم لم يظهر فيه نص عندنا، و لا خلاف يعادله. و هذا أيضاً معتبر عندي؛ لأنه فيه دلالة قطعية عادية على وصول نص إليهم، يَقطع بذلك اللبيبُ المطّلع على أحوالهم[٣]. انتهى.

و لا يخفى أنّ القسم الأول من هذه أيضاً بعينها هي الطريقة السابقة، إلّا أنّ المعتمد على تلك الطريقة يخصص الجمع الكاشف اجتماعهم بجمع خاص.

و ظاهر أنّ مجرد ذلك لا يجعلها طريقة على حدة؛ إذ لا شك في أنّه لابدّ للجماعة الكاشف اتفاقهم من[٤] خصوصية، تختلف تلك الخصوصية باختلاف الأحداس والأنظار.

و أما القسم الثاني فهو في الحقيقة ليس من أدلة الحكم، بل من شواهد صحة الخبر أو رجحانه، فهو خارج عن محط الكلام، فهو من القرائن لاعتبار

١: الفوائد الغروية (مخطوط)، تعرض في المقصد الثاني من الفائدة الثامنة في الإجماع.

٢: الوافية: ١٥٣. وشرح الوافية للسيد صدر الدين محمد بن مير محمّد باقر الرضوي الغروي وهو مخطوط، تعرض للبحث في بحث الإجماع.

٣: الفوائد المدنية: ١٣٤.

٤: في «ب»، «هـ»: على، وفي «ج»، «ح»: عن.

الخبر و لا كشف فيه عن قول المعصوم، و لو جُعل كاشفاً عنه ـ كما يظهر من كلام الاسترآبادي ـ فيرجع أيضاً إلى الطريقة السابقة، كما لا يخفى.

الثاني عشر: الطريق العاشر، إلاّ أنّ في العاشر كان يُعلم اتفاق العلماء الكاشف من التتبع والتظافر والفحص عن كلماتهم، و يعلم هنا من سيرة الناس، أو يعلم نفس قول الإمام من السيرة.

و محصله: أن يستكشف قول المعصوم من السيرة المستمرة بين الأُمّة أو الإمامية في الأعصار والأمصار.

والمراد منها: عمل الناس من غير اشتراط كونهم من العلماء، و لذا قيل: إنّها تكشف عن إجماع العماء الكاشف عن قول الحجة، أو تكشف عن قول أو فعل أو تقرير من النبي أو أحد الأئمة عليهم السلام.

قيل: و على هذا مبنى السيرة التي تداول الاستناد إليها في كتب الاستدلال.

و وجه عدم جعلها دليلاً مستقلاً في الأصول، أنها إن اقترنت مع إجماع العلماء، فيستغنى به عنها. و إن اقترنت مع خلاف منهم أو وجود نص على خلافها، لم توجب كشفاً. و أما ما لم تقترن بشيء منهما، فشاذّ نادر التحقق، و مثله لا يصلح لجعله دليلاً من أدلة الأحكام[1].

أقول: لا يخفى أنّ السيرة لو كانت كاشفة فهي أيضاً من شُعب المعنى الثالث للإجماع؛ إذ لم يقيّد ذلك باتفاق العلماء، فلا يقال: إنّ الإجماع هو اتفاق العلماء الكاشف، بل إنّه الاتفاق الكاشف، فلا تكون طريقة على حدة.

مع ما فيها من الخلل؛ لأنّه إن أُريد من السيرة طريقة الناس في عصر أو أعصار متقاربة، من غير الصعود إلى أعصار الأئمة أو ما يقاربها أو معظم الأعصار التي بعدهم، فلا كشف فيها عن قول الإمام و لا العلماء أصلاً.

و كم للناس في الأعصار والأمصار من السِيَر المعلوم فسادها؟ و كم من

١ : أُنظر كشف القناع: ٢١٦.

طريقة في الأُمور الشرعية و غيرها بين الناس غير مستندة إلى مأخذ، أو منتهية في الشرعيات إلى فتوى فقيه أو قول عالم و إن لم يكن من أهل الفتوى.

ألا ترى سيرتهم في ارتكاب غيبة الناس بعضهم لبعض، و حلفهم بغير اللّه سبحانه من الآباء والأُمهات والأصدقاء، و تكلّم النساء مع الأجانب ـسيما الأقارب ـ و كشفهنّ عن وجوههنّ و شعورهنّ و أعناقهنّ و صدورهنّ لهم، واجتنابهم عن المشي في الأرض حافياً و ملامة مَن يفعل كذلك، و عن البول بلا ماء حتى يعدّونه من المعاصي، و عن الاستنجاء بالخرق والأحجار.

و ألا ترى سيرتهم في ترك النهي عن المنكر و نحو ذلك.

و إن أُريد سيرة الناس يداً بيد إلى زمان أصحاب الإمام و ما يقاربه، فمن أين يعلم ذلك؟.

فإنّ العلم بأقوال العلماء و أفعالهم إنما هو لتداول نقلها و ضبطها في الكتب واعتناء المصنّفين بها.

و أما عمل سائر الناس و أقوالهم، فلا ينقل غالباً و لا يضبط، و لو نقل نادراً فليس إلاّ عن أهل عصر أو بعض، فكيف يمكن إثبات سيرة الناس كلاًّ أو بقدرٍ يكشف عن عمل الحجة من دون توسيط أقوال العلماء و أفعالهم. و إن كانت هناك أقوال العلماء واقعاً لهم مضبوطة معلومة، فلا حاجة إلى السيرة.

والحاصل: أنّ السيرة مع وجود مخالف من العلماء أو النص لاتوجب كشفاً أصلاً، و مع وفاق العلماء و عدم خلافهم لاحاجة إليها أبداً، و مع سكوت العلماء فلا تتحقق السيرة الكاشفة، و هي المتصلة إلى زمان أرباب العصمة ألبتة.

بل يمكن أن يقال: إنّه لو فرض العلم بسيرة الناس يداً بيد، و مع ذلك لم يكن أقوال من العلماء موافقة لها، لاتكون كاشفة أصلاً، فتأمل.

الثالث عشر: الإجماع بالمعنى المذكور ـ أي الاتفاق الكاشف ـ إلاّ أنه يعلم الاتفاق من تعدد الروايات بلا معارض، ثم ينكشف قول المعصوم باتفاقهم.

و محصله: أن يستكشف قول الحجة أو رأيه من تعدد الأخبار المتعددة

المتوافقة على حكم، فإنّها إذا وجدت في الكتب المعتمدة التي كانت مرجعاً للشيعة، و معمولاً بها في أحكام الشريعة، و لم يظهر لها رادّ، أو غير شاذّ نادر، علم من ذلك قبولهم لها واتفاقهم عليها، أو اتفاق غير النادر على وجه يحصل القطع أو الظن المعتدّ به برأي المعصوم.

و يختلف ذلك باختلاف المدرك صراحة و ظهوراً، و قد يتقوى بوجود معاضد له من غيره، و ربما يكتفى مع عدم وجود المعارض بوجود خبر واحد؛ لدلالة عدم الرد على قبوله.

و يدل على كون ذلك أحد طرق الإجماع قول الشيخ في العدة، حيث قال في الخبر الواحد المحض المجرد عن القرينة: و إن كان ما تضمنه ليس هناك ما يدل على العمل بخلافه، و لايعرف فتوى الطائفة فيه، نُظِر، فإن كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجري مجراه، وجب ترجيح أحدهما علَى الآخر بالمرجحات المبيّنة في محلها. و إن لم يكن هناك خبر آخر يخالفه وجب العمل به؛ لأنّ ذلك إجماع منهم على نقله، و إذا أجمعوا على نقله و ليس هناك دليل على العمل بخلافه، فينبغي أن يكون العمل عليه مقطوعاً به[1].

و كذا قوله في كتاب الخلاف، حيث قال في كتاب الحج منه: إذا كان لولده مال، روى أصحابنا أنه يجب عليه الحج، و يأخذ منه قدر كفايته و يحج به، و ليس للابن الامتناع منه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا الأخبار المروية في هذا المعنى من جهة الخاصة، و ليس ما يخالفها، فدل على إجماعهم على ذلك[2].

و قد ذكر الشهيد في الذكرى في توجيه ما ادّعاه الشيخ والسيد و غيرهما من الإجماع في مسائل كثيرة مع ظهور الخلاف في بعضها ـ حتى من جهة الناقل نفسه ـ وجوهاً، خامسها: قصد إجماعهم على رواية الحكم[3].

١: عدّة الأصول ١: ٣٧٢ـ٣٧٣.

٢: الخلاف ١: ٢٣٩ مسألة: ٨.

٣: ذكرى الشيعة: ٤.

و محصل ذلك الوجه : أنّ الأصحاب لما رووا ما في كتب الأخبار المعروفة المعتمدة، و أجمعوا على العمل بالخبر الواحد الذي وجد فيها إن لم يعارضه أقوى منه مطلقاً، و كانت عادتهم جارية على التصريح برد ما لم يعتمدوه، و عدم الإخلال بذكر المعارض إذا وجدوه، و لا سيما إذا كان أقوى مما أوردوه.

فحاصل جميع ذلك : هو الإجماع على العمل بما لم يظهر له معارض أرجح منه، فيحكم حينئذ بقولهم، و يستكشف منه قول المعصوم كما يستكشف في سائر ما قبلوه وأجمعوا عليه بخصوصه، فهو و إن لم يكن مجمعاً عليه بطريق الفتوى، فهو مجمع عليه بطريق النقل الكاشف عن الفتوى، فهو مبني على إثبات أقوال العلماء بالدليل، لا للدليل بالقول[١]، كما هو مبنى الإجماع المعروف.

و لا يخفى أنّ هذه الطريقة لو تمت لكانت استكشافاً لإجماع جميع العلماء، أو جميع علماء الرعية، أو جمع من العلماء الكاشف اتفاقهم عن قول المعصوم؛ بواسطة ذكر الأخبار و عدم نقل المعارض.

ثم استكشاف قول الحجة من ذلك الإجماع، فهو أيضاً من شعب أحد المعاني الثلاثة و ليست معنى على حدة، مع أنها غير تامة، و لا كاشفة عن الاتفاق على الفتوى، كما هو مبيّن في محله و ظاهر.

الرابع عشر : الثالث عشر، إلّا أنه يعلم أقوال العلماء و اتفاقهم الكاشف عن رأي الإمام بواسطة القواعد المقررة.

و محصله : أن يستكشف قول المعصوم أو رأيه من تتبع قواعد العلماء في الأُصول أو الفقه، و إن لم ينصّ جميعهم على الحكم بالخصوص.

و تقريره : أنه إذا ثبت عند فقيه إجماعهم مثلاً على حجية ظواهر الكتاب و

١ : أي : لا إثبات للدليل بأقوال العلماء واتّفاقهم.

ظواهر السنة، و على كون الأمر في الشرع أو في اللغة أيضاً حقيقة في الوجوب، و كون ألفاظ العموم حقيقة فيه كذلك، و كون الأصل في الاستعمال الحقيقة، أو غير ذلك من القواعد المقررة المتفق عليها أو المثبتة في نظر الفقيه على ما يكون كذلك و لو بوسائط غير بعيدة، ثم وجد في الكتاب أو السنة المجمع على حجيتها - على نحو ما ذكر - أمراً بشيء، أو لفظاً عاماً متعلقاً بحكم مثلاً، و لم يجد بعد الفحص ما يصرفها عن ظاهرها، و وقع كلام في وجوب ذلك الشيء، أو حكم بعض أفراد ذلك العامّ، فحينئذ يمكن في مقام الاستدلال - لا في مقام نقل الأقوال كما قالوا - أن يستند في ذلك إلى الإجماع و يثبته به؛ لأنّ الإجماع المنعقد على القاعدة التي هي الأصل إجماع في الحقيقة على أفرادها التي هي فروعها.

و كما أنه يجوز للمجمعين عليها أن يستندوا إليها جاز لغيرهم أيضاً، لإجماعهم عليها.

فيقول: هذا الحكم مما ثبتت دلالة ظاهر الكتاب أو السنة المعتبرة عليه بالإجماع، و كلّ ما كان كذلك فهو حق ثابت بالإجماع، فهذا حق ثابت بالإجماع.

فإنه لمّا كان الإجماع الذي هو طريق إلى معرفة الحكم دليلاً شرعياً، يجب العمل به على الكل، و كان الإجماع على الشيء مقتضياً للإجماع على كل ما يندرج تحته أو يلزم منه و ينتهي إليه، أو للحكم بثبوته تبعاً لثبوته، فلذلك ثبت الحكم المبتني عليه على سبيل الإطلاق بالإجماع، و صح الاستناد إليه باعتبار الانتهاء إليه و إن لم يتعلق بنفس الحكم.

وعلى هذه الطريقة يُبنى قولهم: إنّ ظاهر الأصحاب، أو قضية المذهب، أو ظاهر المذهب، أو نحو ذلك. كذا قيل.

و قد شاع اعتبار هذا الوجه و استعماله في الفروع والأُصول بين قدماء الأصحاب.

منهـا : مـا حكاه الشيخ أبوطالب الطبرسي في الاحتجاج عـن مؤمن الطاق[1] في بحث جرى بينه و بين بعض المخالفين، إذ قال له : ما حجّتك فيما ادّعيت من إمامة علي عليه السلام؟ قال : قوله عزوجل : ﴿كونوا مع الصادقين﴾[2]، و وجدنا علياً بهذه الصفة في القرآن في قوله عزوجل : ﴿والصابرين في البأساء والضراء و حين البأس﴾ يعني : في الحرب، ﴿أولئك الذين صدقوا﴾[3]، فوقع الإجماع من الأمة بأنّ علياً أولى بهذا الأمر من غيره؛ لأنه لم يفرّ من زحف قط، كما فرّ غيره في غير موضع[4].

و منها : ما حكاه المفيد في كتاب الفصول عن الفضل بن شاذان أنه قيل له : ما الدليل على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام؟ فقال : الدليل على ذلك من كتاب اللّه سبحانه، و سنة نبيه، و إجماع المسلمين.

إلى أن قال : و أما الإجماع، فإنّ إمامته ثبتت من جهته من وجوه: و من هذه الوجوه أنهم قد أجمعوا جميعاً على أنّ علياً عليه السلام قد كان إماماً ـ و لو يوماً ـ و لم يختلف في ذلك أصناف أهل الملّة، ثم اختلفوا فقالت طائفة : كان إماماً في وقت كذا دون كذا، و قالت طائفة : كان إماماً بعد النبي صلى الله عليه وآله في جميع أوقاته، و لم تجتمع الأمة على غيره أنه كان إماماً في الحقيقة طرفة عين، والإجماع أحق أن يتّبع من الخلاف[5].

و منها : ما ذكره الصدوق في إكمال الدين في الاستدلال بآية : ﴿إنّي جاعل

---

١ : أبو جعفر محمد بن علي بن النعمان بن أبي طريفة، مولى بجيلة، صيرفي كوفي، يلقب بمؤمن الطاق، وصاحب الطاق، كان متكلّماً كثير العلم وحسن الخاطر، وله مناظرات لطيفة مع ابي حنيفة. كان من أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، ويروي عنهما. رجال الكشي : ١٨٥، رجال الطوسي : ٣٥٩، تاريخ بغداد ١٣ : ٤٣٦، تنقيح المقال ٣ : ١٦٢.

٢ : التوبة ٩ : ١١٩.

٣ : البقرة ٢ : ١٧٧.

٤ : الاحتجاج ٢ : ١٤٧.

٥ : الفصول المختارة في العيون والمحاسن ١ : ٨٣و٨٦.

في الأرض خليفة﴾[١]، و آية: ﴿و علّم آدم الأسماء كلّها﴾[٢] على إمامة الأئمة، فذكر وجه الاستدلال ثم قال: فحصل من ذلك ما قلنا بإجماع الأُمة[٣].

و منها: ما ذكره ابن زهرة في الغنية، حيث استدل على إمامة الأئمة بآيتين و بيّن وجه الاستدلال، ثم قال: فحينئذ ثبت بوجوب التعبّد بهما إلى يوم القيامة إمامتهم بالإجماع[٤].

و منها: ما ذكره المفيد أيضاً في الفصول في الدليل على أنّ المطلّق ثلاثاً في مجلس واحد يقع من طلاقه واحدة، فقال: الدلالة على ذلك من كتاب اللّه و سنة نبيه و إجماع المسلمين.

ثم ذكر وجه دلالة الكتاب والسنة، فقال: و أما إجماع الأُمة فإنّهم مطبقون على أنّ ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل، و قد تقدّم وصف خلاف طلاق الثلاث للكتاب والسنة، فحصل الإجماع على إبطاله[٥].

و منها: ما ذكره المحقق في المسائل المصرية، في جواز إزالة النجاسة بغير الماء من المايعات، فقال: و أما قول السائل: كيف أضاف السيد والمفيد ذلك إلى مذهبنا، و لا نصّ فيه؟ فالجواب: أما علم الهدى، فإنه ذكر في الخلاف أنه أضاف ذلك إلى مذهبنا؛ لأنه من أصلنا العملُ بدليل الأصل ما لم يثبت الناقل، و ليس في الشرع ما يمنع من استعمال المايعات في الإزالة.

إلى أن قال: و أما المفيد، فإنّه ادّعى في مسائل الخلاف: أنّ ذلك مروي عن الأئمة[٦].

و منها: ما ذكره الشيخ في الخلاف في حكم ما إذا حكم الحاكم بشهادة

١: البقرة٢: ٣٠.
٢: البقرة٢: ٣١.
٣: كمال الدين ١: ١٤.
٤: الغنية (ضمن الجوامع الفقهية) خال عن مبحث الإمامة، ونقله عنه في كشف القناع: ٢٢٢.
٥: الفصول المختارة في العيون والمحاسن ١: ١٣٤_١٣٥.
٦: المسائل المصرية (الرسائل التسع): ٢١٥.

شاهدين في القتل ثم بان بعد القتل فسقهما قبله، حيث حكم بكون الدية من بيت المال، قال: دليلنا إجماع الفرقة، فإنّهم رووا أنّ ما أخطأت القضاة من الأحكام فعلى بيت المال[1]. إلى غير ذلك.

و قد أكثر إرادة ذلك الإجماع في المبسوط والخلاف، بل مَن استقصى مسائل الناصريات، والانتصار، والخلاف، والمبسوط، والغنية، والسرائر، و غيرها من كتب القدماء، و نظر في أدلتها، فربما وجد كثيراً من ذلك الباب.

و قد أشار في رسالته العزّية إلى هذا الوجه، و بالغ في القدح فيه و منعه، و قال: إنّ الاتفاق على لفظ مطلق شامل لبعض أفراده الذي وقع فيه الكلام لا يقتضي الإجماع عليه؛ لأنّ المذهب لا يصار إليه من إطلاق اللفظ ما لم يكن معلوماً من القصد، لأنّ الإجماع مأخوذٌ من قولهم: أجمع على كذا إذا عزم عليه، فلا يدخل في الإجماع على الحكم إلاّ من علم منه القصد إليه، كما أنا لا نعلم مذهب عشرة من الفقهاء الذين لم ينقل مذهبهم لدلالة عموم القرآن و إن كانوا (تالين له)[2-3]. انتهى.

و ما ذكره متين، فإنه يمكن عدم وقوف الجميع على مدرك الحكم، أو ذهولهم عنه، أو وقوف جميعهم أو بعضهم على ما يعارضه عموماً أو خصوصاً، أو ما يصرف الظاهر عن ظهوره و إن لم يكن دليلاً مستقلاً، بل لأجل ذلك أمكن أن يكونوا أجمعوا على خلاف ما استند إليه، و أقصى ما للفقيه أن يستند في إثبات الحكم الظاهري لنفسه إلى القاعدة المجمع عليها و لوازمها، لا أن يجعل الحكم إجماعياً.

ثم أقول: إنّ هذه الطريقة ليست معنى على حدة غير المعاني الثلاث في الإجماع، أو في طريق الكشف، بل مبناه على إثبات أقوال العلماء على حكم

١: الخلاف ٣: ٢٤٦ مسالة ٣٦.

٢: بدل مابين القوسين في النسخ المعتمدة في التحقيق: قائلين به، والأنسب ماأثبتناه من المصدر.

٣: المسائل العزّية الأولى (ضمن الرسائل التسع) المسالة السابعة: ١٤٤.

بإجماعهم على قاعدة تقتضي ذلك الحكم، فالمراد من الإجماع هو أحد المعاني، و طريق الكشف هو أحد الطرق.

نعم هذا وجه آخر لفهم اتفاق الكل.

الخامس عشر: أن يكون المراد من الإجماع الكاشف: أن يكشف عن تصويب المجمعين في الحكم الظاهري، فإنّه إذا اتفق علماء الرعية على أمر، يُستكشف رأي الإمام بأنّه راضٍ بما أفتوا به وأجمعوا عليه، بناءاً على أنّه هو الحكم الظاهري الذي هو واقعي ثانوي، و مرجعه إلى تصويب المجتهد و مقلّديه في العمل بما أدّى إليه نظره، و أخذ منه غيره بعد استجماع الشرائط و استفراغ الوسع.

و لا يخفى أنّ الكشف بهذا المعنى لا يختص بصورة الاتفاق، بل يجري في كل واحد واحد.

و أيضاً لا يصير الإجماع حينئذ من الأدلة الشرعية، بحيث يكون حجة على المجتهدين الذين لم يؤدِّ نظرهم إلى ما حكم به المجمعون؛ لحرمة التقليد عليهم، و احتمالهم تقصير المجمعين لعدم عصمتهم، و اختلاف التكاليف باختلاف اقتدارهم و تفاوت أنظارهم.

و أيضاً لا يكون الإجماع حينئذ إجماعاً على الأحكام الجزئية، بل هو إجماع على حكم كلّي أُصولي هو كون كل ما أدّى إليه نظرهم حكماً لهم.

فهذا الوجه ليس من وجوه الإجماع الذي كلامنا فيه، و معدود من الأدلة الشرعية المثبتة لحقيقة الأحكام الجزئية بخصوصها.

السادس عشر: أن يراد من الإجماع مجرد الشهرة، و من الكشف الكشف الظني.

ذكره الشهيد في بيان وجوه معنى الإجماع في كلمات القدماء، و بنى عليه اختلافهم في دعوى الإجماع، و خلاف المدّعى له في حكمه بنفسه[1].

١: ذكرى الشيعة: ٤.

السابع عشر: أن يراد من الإجماع حصول العلم بقول الإمام الغائب بعينه لبعض حملة أسراره بنقل أحد سفرائه و خدَمَته سرّاً على وجه يفيد اليقين، أو بتوقيعه و مكاتبته كذلك، أو بسماعه منه مشافهةً على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في زمان الغيبة، فلا يسعه التصريح و الإعلان بنسبة القول إليه، و ليس في سائر الأدلة الموجودة العلمية ما ينص بإثبات ذلك، و لا في غيرها أيضاً من الأدلة ما يقتضيه.

فإذا كان الحال كما ذكر، و لم يكن مأموراً بإخفاء ما وقف عليه و كتمانه، أو كان مأموراً بإظهاره بحيث لا تنكشف حقيقة الحال، فيبرزه لغيره في مقام الاحتجاج بصورة الإجماع، خوفاً من الضياع، و جمعاً بين الامتثال بإظهار الحق و كتمان السرّ، فيكون حجة على نفسه لكونه من السنة، و على غيره بعد إبرازه على نحو ما ذكر؛ لكونه من الإجماع.

قيل: و ربما يكون هذا هو الأصل في كثير من الزيارات والاستخارات والأدعية والآداب والأعمال المعروفة التي تداولت بين الإمامية، و لا مستند لها ظاهراً من أخبارهم و لا من كتب قدمائهم الواقفين على آثار الأئمة و أسرارهم، و لا أمارة تشهد بأنّ منشأها أخبار مطلقة أو وجوه اعتبارية مستحسنة، هي التي دعتهم إلى إنشائها و ترتيبها و الاعتناء بجمعها و تدوينها، كما هو الظاهر في جملة منها[1].

و إلى هذا أشار بعض سادة مشايخنا المحققين، حيث قال: و ربما يحصل لبعض حفظة الأسرار من العلماء الأبرار العلمُ بقول الإمام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في مدّة الغيبة، فلا يسعه التصريح بنسبة القول إليه، فيبرزه في صورة الإجماع، جمعاً بين الأمر بإظهار الحق والنهي عن إذاعة مثله بقول مطلق[2]. انتهى.

١: أُنظر كشف القناع: ٢٣٠.

٢: فوائد الأصول: ٨٢ فائدة ٢٣.

هذه هي الوجوه التي ذكروها في بيان الإجماع و وجه حجيته و طريق كشفه عن قول الحجة.

و لا يخفى أنّ الثلاثة الأخيرة منها و إن كانت غير المعاني الثلاثة المعروفة التي ذكرناها أولاً، إلاّ أنها ليست من الإجماع الذي كلامنا فيه من شيء، و إنما هي شيء آخر غير الإجماع المقصود، كما لا يخفى.

و أما البواقي، فلا يخرج شيء منها من الإجماع المعروف بالمعاني الثلاثة.

فالأربعة الأوّل منها كلها من الإجماع بالمعنى الأوّل، أي إجماع جميع العلماء أو إلاّ شاذ معروف النسب، غاية الأمر اختلاف الطرق الأربع في وجه معرفة دخول الإمام في المجمعين و معرفة قوله، و ذلك لا يوجب اختلافاً في معنى الإجماع و لا في جهة حجيته.

والثلاثة المتعقبة لها كلّها من الإجماع بالمعنى الثاني، أي إجماع جميع علماء الرعية أو إلاّ شاذ مطلقاً، والكل متفق في أنّ حجية ذلك الإجماع لاستلزامه رضى المعصوم، والاختلاف إنما هو في وجه ذلك الاستلزام، و مجرد ذلك لا يجعل كلاًّ منها وجهاً على حدة.

و لذا ترى أنّ جمعاً آخر يستدلّون على وجوب الردع على الإمام: بأنّه لولاه لزم سقوط التكليف، أو لزم القبيح، أو إزاحة العلّة، و نحوها، كالشيخ أبي الفتح الكراجكي[١]، والشيخ علي بن أبي المجد الحلبي[٢]، والشيخ كمال الدين بن ميثم البحريني[٣]، والشيخ أبي علي الطَبْرسي[٤]، والشيخ أبي الحسن الأربلي[٥]، و غيرهم. و لا يعدّ كل واحد منها طريقاً على حدة، و مع

١: كنز الفوائد ٢: ٢١٧.
٢: إشارة السبق (الجوامع الفقهية): ١١٣.
٣: قواعد المرام في علم الكلام: ١٧٧.
٤: إعلام الورى: ٤٣٩.
٥: كشف الغمة ٣: ٣٢٩.

ذلك كل هذه الطرق مدخولة غير تامّة ، كما بيّن في موضعه .

و الستة المتعقبة لها كلّها من الإجماع بالمعنى الثالث ، أي الاتفاق الكاشف عن قول الإمام المعصوم و رأيه .

و يمكن إرجاع بعضها إلى الإجماع بأحد المعنيين الأوّلين أيضاً ، كما أشرنا إليه في طي تعداد الوجوه . فإنّ المعنى الثالث : هو الاتفاق الكاشف بأيّ وجه علم اتفاق العلماء ، و بأيّ جهة حصل الكشف منه ، و أيّ طائفة مخصوصة كان المتفقين .

واختلاف هذه الوجوه إنما هو بواسطة اختلاف جهة العلم بالاتفاق بالحدس ، أو العادة ، أو من جهة خصوصية الطائفة ، أو من جهة وجه حصول الكشف .

فتحصّل مما ذكرنا : أنّ الإجماع عند أصحابنا لا يتعدّى عن أحد المعاني الثلاثة ، أي : إجماع جميع العلماء أو إلاّ شاذ معروف النسب ، و إجماع جميع علماء الرعية أو إلاّ غير شاذ مطلقاً ، و الاتفاق الكاشف عن قول الحجة .

و سائر ما يذكر في وجوه الإجماع إما ليس بإجماع عندهم ، أو من أحد أفراد الوجوه الثلاثة .

ثم إنّ بعض سادة مشايخنا المحققين قال : إنّ الإجماع عند أصحابنا الإمامية معنىً واحد ، و هو الاتفاق الكاشف عن قول الحجة ، والاختلاف إنما هو في تعيين ذلك الاتفاق الكاشف[1] .

و هو عندي غير جيّد ؛ إذ المصرَّح به في كلام أرباب الاصطلاحَيْن الأوّلين : أنّ الإجماع هو اتّفاق كل العلماء ، أو اتّفاق كل علماء الرعية . و جعلوا وجه حجيته كون ذلك كاشفاً عن دخول الحجة أو رضاه .

و لا يستلزم ذلك أن يجعلوا كل اتّفاق كاشف إجماعاً ، فإنّ صريح قولهم :

١ : فوائد الأصول : ٧٠ فائدة ٢٣ .

إنّ الإجماع هو اتّفاق كل العلماء، أو كل علماء الرعية، و إنّ كل ما كان كذلك فهو كاشف.

و لايلزم من ذلك أن يكون كل اتّفاق كاشف إجماعاً عندهم، فإنّه لاتصريح بذلك في كلماتهم، و لا شاهد و لا قرينة تدل على ذلك أيضاً. و إن كان حجة عندهم لو فرض حصول مثل ذلك الكشف لهم، فيحتمل أن يعدّوه من السنة، أو لم يصطلحوا على تسميته به، بناءاً على عدم التفاتهم إليه، أو زعمهم عدم حصول الكشف إلاّ من اتفاق أحد المجمعَين[1]. فتأمل.

١ : في «ب،ح،هـ»: الجميعين.

عائدة (٦٤)

في بيان قاعدة اللطف

من القواعد المتداولة بين الطائفة العدلية من المتكلمين والفقهاء وبنوا عليها كثيراً من المسائل الدينية: قاعدة وجوب اللطف على الله سبحانه.

أقول: مرادهم من اللطف: إما إعطاء كل ذي حق حقه، أي[1] مايستحقه، أوبيان المصالح والمفاسد، أو مطلق الإحسان والإكرام والإنعام، أو بيان مايقرِّب العبد إليه وما يبعِّده عنه، أو ما يقرب أحد هذه المعاني.

واللطف ببعض هذه المعاني مما لاينبغي الريب في وجوبه عليه مطلقاً، كالمعنيين الأوّلين، وببعض آخر مما لاشك في وجوبه أيضاً في الجملة، وإن لم يجب عليه بجميع أنواعه وجميع مايكون لطفاً بذلك المعنى، كالثالث، وببعض آخر مما يمكن الكلام في وجوبه، كالمعنى الأخير.

وليس غرضنا هاهنا إثبات وجوبه و عدمه، أوبيان مايجب عليه منه وما لايجب.

بل المطلوب بيان عدم تمامية الاستناد إلى تلك القاعدة في المواضع التي يستندون إليها، وذلك لوجوه:

١: في «ب»: أو.

الأول: أنّ المراد بوجوب اللطف عليه سبحانه ـ بأيّ معنى أُخذ ـ هل وجوب ما هو كذلك في حاقّ الواقع ونفس الأمر، أو ما هو كذلك بحسب علمنا و إدراكنا؟.

يعني أنّه هل يجب عليه مثلاً بيان ما هو مصلحة أو مفسدة في الواقع، أو ما هو كذلك بحسب علمنا وما نعلمه مصلحة أو مفسدة واقعية، سواء طابق علمنا للواقع أولا، وكذا في سائر المعاني.

فإن أرادوا الأول، فنسلّم وجوبه ولا كلام لنا معهم في إثباته.

ولكن نقول: إنّ كلّ ما يريدون إثباته بتلك القاعدة ويستندون فيه إليها، من أين يعلم أنّه اللطف الواقعي النفس الأمري المطابق لعلمه سبحانه؟ وكيف السبيل إلى علمنا به؟ وكلّ ما يذكرون لبيانه، فهو راجع إلى ذلك المعنى بحسب علمنا، ويأتي الكلام فيه.

وإن أرادوا الثاني، أي وجوب ما هو بذلك المعنى بحسب فهمنا ومدركنا وعلمنا، فنقول: ما الدليل على وجوب ذلك على الله سبحانه، وما يقتضيه؟

فإن قيل: لأنه ورد في الكتاب والسنة كونه سبحانه لطيفاً، ويجب حمل الألفاظ في الخطابات على متفاهم المخاطبين.

قلنا: المراد من ذلك حمل الألفاظ على المعنى المتفاهم الواقعي لا المعنى المتفاهم بحسب علم المخاطب، ولذا أجمعوا على أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية دون العلمية. فإذا كان المتفاهم من اللطف في عرف المخاطب بيان المصلحة والمفسدة مثلاً، يجب حمله على ذلك المعنى، أي بيان المصلحة والمفسدة، ولكن المصلحة والمفسدة الواقعية دون العلمية.

فإن قيل: إنّهم صرّحوا بأنّ الألفاظ وإن كانت للمعاني النفس الأمرية لكنّها مقيّدة بالعلم في مقام التكاليف، ونحن مكلّفون بإثبات كونه سبحانه لطيفاً شرعاً، لوصفه سبحانه نفسه به.

قلنا أولاً: إنه من أين يعلم أنّ اللطف الواجب علينا إثباته له سبحانه بمثل

قوله : ﴿إنّ الله لطيف بعباده﴾ هو اللطف بهذا المعنى الذي يريدون إثبات مطلبهم به؟ فإنه معنىً مصطلح في علم الكلام، فلعلّه مرادف للرؤوف والحنّان ونحوهما.

وثانياً: إنه يمكن أن يكون المراد بكونه لطيفاً: أنّ كلّ ما نراه لطفاً هو منه سبحانه، لاأنّ كلّ ما نعلمه لطفاً يجب عليه فعله، كما في الخالق والرازق والطبيب والمنعم ونحوها.

وثالثاً: إنّ معنى حمل الألفاظ في مقام التكاليف على حسب علم المكلف: أنه إذا كان لنا تكليف في عمل متعلّق به يقيّد بالمعلوم لنا، أما في غيره فلا، فإنه إذا قال الله سبحانه: الكافر مخلّد في النار، يجب علينا تصديق ذلك، ولكن نقول: إنّ الكافر النفس الأمري في النار سواء علمنا بكفره أولا، لاأنّ من علمنا واعتقدنا أنه كافر مخلّد في النار ألبتة، سواء طابق علمنا للواقع أولا.

وأما لو قال جلّ شأنه: الكافر نجس فاجتنبوه، فنقول: إنّ الكافر الواقعي بحسب علمنا، أي من اعتقدنا أنه كافر واقعاً، يجب علينا اجتنابه وإن لم يكن كذلك واقعاً؛ لأنا مكلّفون بحسب علمنا.

وليس تكليفنا في إثبات اللطف له سبحانه سوىٰ وجوب اعتقاده لطيفاً، ولاعمل هنا لنا متعلّق به[1] حتى يجب التقييد بعلمنا، وليس هو إلّا ككونه سبحانه قديماً، وعزيزاً، وذا الكبرياء والرحمة، وأهل التقوى والمغفرة، وقيّوماً، ومهيمناً، ونحو ذلك.

الوجه الثاني: أنّ مرادهم من وجوب اللطف عليه سبحانه بأيّ معنى أرادوه ولو بحسب علمنا، فهل هو وجوبه عليه مطلقاً، من غير اشتراط بوجود المقتضي من جانب القابل، أو عدم الموانع التي من جهة القابل، أو عدم الموانع الخارجة عنه، أو يشترط بذلك؟ .

١ : في «ب»: ولاتكليف هنا لنا يتعلق به .

فإن أرادوا الأول، فهو بديهيّ الفساد؛ ضرورة اشتراط تحقق كل شيء بوجود المقتضي ورفع الموانع.

ولأنّه أيّ دليل يدل على وجوب مثل ذلك عليه سبحانه؟

بل مع عدم المقتضي أو وجود المانع لايكون ذلك لطفاً، مع أنّ هذا مما تكذبه المشاهدة والعيان، فإنّ من الأمور ما يدّعون القطع بكونه أو مثله لطفاً، ومع ذلك لم يقع ولم يتحقق في الخارج، ويَسْنُدون عدمه إلى المانع.

ولذا قال المحقق الطوسي في التجريد: وجوده لطف، وتصرّفه لطف آخر، وعدمه منّا[١].

وإن أرادوا الثاني: أي يجب اللطف عليه بشرط وجود المقتضي في كل فعل، وانتفاء الموانع الداخلية والخارجية، فلاتفيد هذه القاعدة لنا في مقام أصلاً؛ لأنّ الحكم بمقتضاها والاستناد إليها في كل مورد يراد موقوف على علمنا بالمقتضيات وانتفاء جميع الموانع، وهو موقوف على إحاطتنا التامّة بذوات الأشياء والأفعال وحقائقها، وجميع الأمور الداخلية والخارجية، الحسّية والمعنوية، مع أنّا نرى من المقتضيات والموانع مما لايمكن دركه لنا، فإنّا نرى أنهم يقولون: إنّ التكليف لطف، ويثبتونه للذكَر بتمام خمسة عشر عاماً من سنّه، دون خمسة عشر إلاّ نصف يوم أو ساعة، فما الذي يُدْرَك أنه مقتض لذلك اللطف في تمام خمسة عشر ولايقتضيه في نصف يوم قبله؟ أو ما المانع منه في الثاني دون الأول؟ وما المقتضي لهذا اللطف في الأُنثى في تسع سنين دون الذكر، وما المانع منه في الثاني دون الأول؟ وما المانع من بعث خاتم الأنبياء في يوم قبل يوم المبعث؟ إلى غير ذلك.

وأيضاً ذكروا: أنّ الله سبحانه يوجِد الأكوان من الأعيان والأفعال بمقتضى

١: كشف المراد: ٢٨٥، المقصد الخامس في الإمامة.

العلم بالأصلح، وهو الموجب لتأخير إيجاد ما أخّر إيجاده وتقديم ما قدّم. فقد يقتضي العلم بالأصلح تأخير ما أنت تعلمه لطفاً، أو عدمَ إبرازه إلى ساحة الوجود، وظاهر أنك لاتقول: إنّي أيضاً أعلم ما هو الأصلح في جميع الأعيان والأفعال كعلمه سبحانه! فإن اعترفت بأنّي لاأعلم، فما هذا الفضول الذي ترتكبه من أنه يجب عليه فعل ذلك في هذا الوقت أولا يجب؟.

غاية مايجوز لك أن تقول: إن كان الواقع كما زعمته ولم يكن منه مانع، يجب عليه ذلك، وإلاّ فلا.

الوجه الثالث: أنه يقال: إنّه هل يمكن أن يتحقق لما نحن نزعمه لطفاً أمر آخر ينوب مَنابَه، أم لا؟.

فإن قلت: نعم، قلنا: من أين علمت في كل مورد تريد إثبات شيء بقاعدة اللطف أنّه لم يَنُب منابه غيره؟.

وإن قلت: لا، تكذّبك الضرورة والإجماع القطعي؛ لأنّ الأحكام الواقعية كلّها مطابقة لألطاف الله سبحانه بالنسبة إلى عباده، ونابت منابها الأحكامُ الظاهرية المختلفة بحسب أنظار المجتهدين.

الوجه الرابع: أنّا نرى في الأشياء والأفعال ما نقطع بكونه لطفاً، بل لانرى فرقاً بينه وبين سائر مانقطع بلطفيته لتحققه، ومع ذلك لم يقع، كظهور الإمام وتصرّفه، فإنا نقطع بكونه لطفاً، ولانرى فرقاً بين ظهوره في هذه الأيام، ظاهرَ المقالة، منقذاً من الضلالة، شاهرَ السيف، منصوراً من الله سبحانه، و بين ظهوره بعد ذلك. بل لانرى فرقاً بين مجرّد ظهوره وظهور الإمام الحادي عشر عليه السلام في زمانه. وكذا بعث النبي.

بل حصول بعض الأمور المردعة عن المعاصي، المرغّبة إلى الطاعات، لكل مكلّف، كبعض المنامات، أو استجابة بعض الدعوات ونحو ذلك، ومع ذلك لم يقع. وقد يقع لبعض لانرى فرقاً بينه و بين بعض ما لم يقع أصلاً.

فإنا كيف ندرك أنّ إراءة البرهان ـ بأيّ معنى فسّرت ـ لطف بالنسبة إلى يوسف

الصدّيق وليست لطفاً لأمثالنا؟ فإن استندت عدم وقوع ما لم يقع إلى المانع الغير المعلوم لنا، فلِمَ لايكون الأمر في سائر الموارد أيضاً كذلك، والله العالم.

عائدة (٦٥)
في تحقيق معاقد الإجماعات

المسألة التي وقع الاتّفاق عليها: إما مطلقة موضوعاً ومحمولاً ومتعلّقاً- أي محكوماً له وحكماً ومحكوماً عليه- في كلمات المجمعين كلاًّ، أو مقيّدة فيها كلاًّ أو بعضاً بالنسبة إلى أحدهما.

فالأول، كأن يقول كلّ العلماء أو بقدر يحصل من اتفاقهم الإجماع: شهادة الشاهدين مقبولة، أو خبر العدل حجة، أو السورة واجبة.

والثاني، كأن يقول كلّ مَن ذُكر أو بعضهم: شهادة الشاهدين المفيدة للظن أو الشاهدين العدلين مقبولة، أو شهادة الشاهدين مقبولة في الأموال أو للحاكم، أو خبر العدل المفيد للعلم أو الظن حجة، أو خبر العدل حجة للفقيه أو لمن حصل له العلم أو الظن منه، أو السورة الفلانية واجبة أو واجبة على الإمام، وهكذا.

فإن كان من الثاني، فظاهر أنه لايتحصل منه الإجماع على المطلق، بل يتحصل على المقيّد خاصّة وإن كان دليلهم أجمع مقتضياً لثبوت الحكم مطلقاً، كأن يستدلّوا لقبول شهادة الشاهدين في الأموال أو للفقيه- مثلاً- بنصّ مطلق، أو بقاعدة حمل أقوال المسلمين على الصدق.

نعم إن كان ذلك الدليل المطلق حجة عند مَن يريد استخراج حكم المسألة، يجب عليه الحكم بالإطلاق، ولكن لا للإجماع بل لإطلاق ذلك الدليل.

وإن كان من الأول، فإن دلّ دليل على إرادة تقييد من ذلك الإطلاق، يعني على أنّ مراده من اللفظ المطلق هو المقيّد، فكالثاني أيضاً، وإن كان ذلك الدليل هو نفس علّة الحكم مطلقاً.

كأن يستدل لإطلاق قبول شهادة الشاهدين أو خبر العدل بوجوب حمل قول المسلم على الصدق، فإنه قرينة على إرادة الشاهدين المسلمين أو العدل المسلم، أو يستدل له بأنّ المحسوس لايحتمل الخطأ عادة، فإنه قرينة على إرادة الشهادة في المحسوسات.

ولو منع كونه قرينة، وجوّز كونه استدلالاً على بعض أفراد المطلق وإن كان الحكم عامّاً، لم يفد أيضاً؛ لتساوي الاحتمالين، فلا يعلم إرادته الإطلاق.

ولوقيل: إنّ مقتضى أصالة الإطلاق وعدم التقييد لايندفع بمجرد الاحتمال، لم يكن بعيداً أيضاً، فيحكم بالإطلاق إلاّ إذا ضُمّت معه شهادة حال أو فهم عرف إرادةَ التقييد.

وإن لم يدل دليل على ذلك، يعني على أنّ مراده عن ذلك اللفظ المطلق هو بعض أفراده، فمع كون المصرِّحين بالحكم المطلق جمعاً يحصل من اتّفاقهم الإجماع، يتحصّل من تصريحهم الإجماع على المطلق، سواء لم يعلّل أحد من المجمعين الحكمَ بعلّة، أو علّلوه ـ كلاً أو بعضاً ـ بعلّة تامّة في نظر مَن يريد تحصيل الإجماع، أو غير تامة عنده، متحققة في حقه أو غير متحققة.

فالأول كأن يقول الكلّ: قول الشاهدين أو خبر العدل حجة واجب القبول، من غير ذكر دليل له.

والثاني، كأن يعلّلوه ـ كلاً أو بعضاً ـ بوجود نصّ صحيح صريح فيه، واصل إلى محصِّل الإجماع، حجة عنده.

والثالث، كأن يعلّلوه بعلّة مستنبَطَة، أو رواية ضعيفة واصلة إلى مريد تحصيل الإجماع، وكانت غير حجة عند المحصّل.

والرابع، كأن يعلّلوه ـ كلاً أو بعضاً ـ بنصّ صريح صحيح، ولم يصل النصّ

إلى المحصّل.

الخامس، أن يعلّلوه بعلّة مستنبطة غير مدركة للمحصّل.

وذلك لأنّ المفروض أنّ المجمعين طائفة يحصل من اتفاقهم الإجماع، ويكشف اجتماعهم عن قول الإمام، والمفروض اتفاقهم واجتماعهم على الحكم المطلق، فيكون الإمام داخلاً فيهم.

أما على طريقة السيد، فلكون المجمعين حينئذٍ جميع العلماء الذين منهم الإمام، فيكون المجمع عليه حقاً لامحالة[1].

وأما على الطريقة المنسوبة إلى الشيخ، فلكونهم جميع علماء الرعية، ويرضى الإمام بما اجتمعوا عليه وإلاّ لردعهم[2].

وأما على طريقة المتأخرين، فلأنّ المفروض كون المجمعين جمعاً يكشف اتفاقهم عن قول الإمام، وقد اتفقوا فيكشف.

وقد يتوهم أنّ العلّة التي أُستُند الحكمُ إليها عند الكلّ أو البعض إذا كانت غير متحققة في حق مريد تحصيل الإجماع، لايثبت الإجماع على الحكم المطلق، حتى يكون حكماً في حقه أيضاً.

وهذا الذي يقال: إنّ اختلاف الجهة والعلّة في الحكم يوجب عدم انعقاد الإجماع على المطلق؛ استناداً إلى أنّ اختلاف الجهة موجب لتقييد الحكم، فإنه إذا علّل بعضهم الحكم بوجوب قبول خبر الشاهدين بأنّه يفيد الظنّ، فلايكون دالاّ على وجوب قبوله بالنسبة إلى من لايفيد قول الشاهدين له ظناً، وحتّى قول الشاهدين الذي لايفيد الظن.

وكذا إذا علّل طائفة منهم وجوب العمل بالأخبار المودّعة في الكتب المعتبرة لأصحابنا أو أخباراً معيّنة منها بأنها معلومة الصحة أو الصدور أو الصدق، أو

١: راجع الذريعة ٢: ٦٠٤.

٢: راجع عدة الأصول: ٢٣٣.

بأنها مفيدة للعلم، لايدل على وجوبه بالنسبة إلى مَن ليست عنده كذلك، وذلك لأنّ ذلك التعليل في قوّة: أنّ قول الشاهدين إذا كان مفيداً للظن حجة، أو لمن أفاد له الظن حجة، والأخبار المذكورة إذا كانت معلومة الصحة والصدق أو مفيدة للعلم حجة، أو حجة لمن كانت كذلك بالنسبة إليه.

وهذا توهّم فاسد وخطأ فاحش؛ لأنه لوكان كذلك لسقط التمسك بالإجماع بالمرّة، ولايكون هو واحداً من الأدلّة الشرعية.

بيان ذلك: أنّ العلماء الذين يحصل من اتفاقهم الإجماع على حكم بأيّ طريق من الطرق المتقدّمة، لايخلو: إما يظهر مستند الجميع في الحكم الذي أجمعوا عليه لمن يريد تحصيل الإجماع، أو لا.

فإن ظهر مستند الجميع، فإمّا يكون مستندهم كلاً ّ مقبولاً عند مريد التحصيل، متحققاً عنده، حجة لديه، أو لايكون الكل كذلك.

فإن كان الأول، فمع أنه لايكاد يتحقق مثل ذلك في موارد الاحتياج[١]، لايكون حاجة إلى الإجماع أصلاً؛ لكفاية ذلك المستند في إثبات الحكم.

وإن كان الثاني، أي كان دليل الكلّ أو بعضهم غير تامّ عند المحصّل للإجماع أو غير متحقق، فعلى ما ذكره هذا المتوهّم يكونَ الحكم مقيداً بالنسبة إلى من كان ذلك الدليل تامّاً عنده متحققاً لديه، فلايثبت إجماع بالنسبة إليه أصلاً.

ومنه يظهر الحال فيما إذا كان دليل الكل غير مقبول عنده، ومنه يسري إلى من لم يكن دليل الكل عنده معلوماً، سواء كان دليل البعض معلوماً أم لا؛ لجواز كون دليل مَن لايعلم دليله ـ كلاً ّ أو بعضاً ـ غير مقبول أو غير متحقّق عند مريد التحصيل، بل المظنون أنه كذلك؛ لأنه الغالب، فلا يتحصل الإجماع.

مثلاً: إذا أجمعَ العلماء على حكم، كوجوب قبول قول الشاهدين، واستدل بعضهم له بالسماع من الإمام، وآخر بالإجماع، وثالث بالشهرة، ورابع بورود

١: في «ج» زيادة: إلى الإجماع.

النص عليه، وخامس بالاستقراء، وهكذا.

فهل يقيّد الحكم في كلام الأول بوجوب قبوله على مَن سمع من الإمام، وفي كلام الثاني بمن ثبت عنده الإجماع، وفي الثالث بمن ثبت عنده الشهرة ومع ذلك قال بحجية الشهرة، وفي الرابع بمن وصل إليه النص وكان حجة عنده دالاً على الحكم، وفي الخامس بمن حصل له الاستقراء ويقول بحجيته، أم لا؟

فإن قلت: نعم، فلايتحصل إجماع إلاّ لمن اجتمع عنده جميع هذه القيود، وحينئذٍ لايحتاج إلى تحصيل إجماع.

وإن قلت: لا، فهو مناقض لما توهّمت.

وما السبب في أنه إذا قال: الحكم كذا بالإجماع، لايقيّد بأنه كذا لمن ثبت عنده الإجماع، وإذا قال: لأنه علم من المعصوم أو ظن، يقيّد بأنه لمن علم أو ظن؟!

وكذا إذا قال: ذلك كذا للنص الدال عليه، لايقيّد بمن وصل إليه النص، ويقيّد في مقامات توهّمك؟!

والحاصل: أنّ موارد الإجماع لاتخلو عن ثلاثة: إما يظهر مستند الجميع ويكون مستنداً متحققاً مقبولاً عند من يريد تحصيل الإجماع، أو يظهر ويكون مستنداً لبعض، غير تام أو غير متحقق له، أو لايظهر مستند الكل.

فعلى الأول لاحاجة إلى الإجماع، وعلى البواقي لايتحصّل الإجماع بالنسبة إلى ذلك المتحصّل؛ لدلالة تعليله على التقييد بمن يتمّ عنده ذلك الدليل على زعم ذلك المتوهّم.

فإن قيل: مَن يقول: الحكم كذا بالإجماع المعلوم عندي، أو بقول الإمام الذي سمعته منه، أو بالاستقراء الذي حصل لي، يريد أنّ الحكم كذلك لكل أحدٍ بدلالة الإجماع المعلوم عندي، أي فهمت من الإجماع أنّ الحكم كذلك لكلٍ أحد، فيكون حكمه مطلقاً.

قلت: كذا مَن يقول: إنّ الخبر الفلاني حجة لأنّه مفيد للعلم، أي فهمت

من العلم بصحته أنه يجب على الكل العمل به. وأيّ فرق بين علمه بالإجماع، أو علمه بصحة الخبر، أو بين سماعه وبين علمه؟

والحلّ: أنّ كلّ مَن يستدل بدليل على حكم مطلق، فهو يعلم أنّ العمل بهذا الحكم مخصوص بمن ثبت عنده ذلك الدليل و تماميته من غير مقلديه، ولكنه يخبر العلماء عن اعتقاده أو ظنه، وإن لم يفد ذلك لغيره وغير مقلديه إلّا تنبيهاً أو تأييداً، فيخبر أنّ اعتقادي أنه كذلك بالنسبة إلى كل أحد، وإن لم يكن اعتقادي حجة لكل أحد، ثم ينبّه بالاستدلال على طريق حصول اعتقاده، ويريد أنّ كل أحد أيضاً لوسلك هذا المسلك يحصل له ذلك الاعتقاد. وهذا هو السرّ في بيان الأدلة، والأدلة على الأدلة، وهكذا.

واعتقاده أنّ كل مَن نظر بالنظر الصواب من مبدأ الحكم إلى المآب، ورجع قهقرى من الحكم إلى الدليل ومنه إلى دليله، وهكذا إلى ما اكتسب منه النظريات من بديهياته، يكون كذلك، فحكمه إنّما هو للجميع وإن لم يكن اتباع حكمه واجباً على الجميع.

ومن ذلك ظهر: أنّ اختلاف الجهة والعلّة لايقدح في تحقّق الإجماع على الحكم المطلق.

نعم إذا كان أصل الحكم مقيّداً، فيختصّ الإجماع بالمقيّد.

وإلى هذا ينظر مَن يقول: بأنّ اختلاف الحيثيات التقييدية يقدح في ثبوت الإجماع على المطلق، دون الحيثيات التعليلية.

عائدة (٦٦)

في بيان اعتبار كتاب الفقه الرضوي

من كتب الأخبار المشتهرة في تلك الأعصار المتأخرة كتاب الفقه المنسوب إلى سيّدنا ومولانا أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء.

وهو غير منصوص عليه في كلام قدماء الأصحاب، وإنّما اشتهر في هذه الأزمنة المتأخرة، ولهذا التبس حاله على كثير من الأجلّة، وتحقيق حاله من الأمور المهمّة.

وبيانه: أنه لم يكن ذلك الكتاب متداولاً بين الطبقة المتوسطة من الأصحاب إلى زمان الفاضل النقي مولانا محمد تقي المجلسي - قدّس سرّه - وهو أول من روّج هذا الكتاب.

وبعده ولده العلاّمة ومروّج الشريعة، المحدّث مولانا محمد باقر المجلسي، فإنّه أورده في كتاب بحار الأنوار، ووزّع عباراته على الأبواب، واستند إليها في الآداب والأحكام المشهورة الخالية عن المستند ظاهراً، وفي الجمع بين الأخبار المتعارضة.

وذكر في البحار ما يوضح وجه اشتهاره، قال: كتاب فقه الرضا أخبرني به السيد الفاضل المحدّث القاضي أمير حسين - طاب ثراه - بعد ما ورد اصفهان.

قال: قد اتّفق لي في بعض سِني مجاورتي بيت الله الحرام أن أتاني جماعة من أهل قم حاجّين، وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام.

وسمعت الوالد ـ رحمه الله ـ أنه قال: سمعت السيد يقول: كان عليه خطه صلوات الله عليه، وكان عليه إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء. وقال السيد: حصل لي العلم بتلك القرائن أنه تأليف الإمام، فأخذت الكتاب وكتبته وصحّحته. فأخذ والدي هذا الكتاب من السيد واستنسخه وصحّحه، وأكثر عباراته موافق لما يذكره الصدوق أبوجعفر محمد بن بابويه في كتاب من لايحضره الفقيه [من غير سند] [1]، وما يذكره والده في رسالته إليه، وكثير من الأحكام التي ذكرها أصحابنا ولايعلم مستندها مذكورة فيه [2]. انتهى.

وعن المولى المقدّس التقي المجلسي ـ والد شيخنا صاحب البحار ـ أنه قال: من فضل الله سبحانه أنّه كان السيد الفاضل الثقة المحدّث القاضي أمير حسين ـ طاب ثراه ـ مجاوراً عند بيت الله الحرام سنين كثيرة، وبعد ذلك جاء إلى هذه البلاد يعني اصفهان، ولمّا تشرّفت بخدمته وزيارته قال: إنّي جئتكم بهديّة نفيسة، وهي الفقه الرضوي.

وقال: لمّا كنت في مكّة المعظمة جاءني جماعة من أهل قم مع كتاب قديم كُتب في زمان أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام، وكان في مواضع منه بخطه، وكان على ذلك إجازات جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي أنه من تأليفه عليه السلام، فانتسخت منه، وقابلته مع النسخة.

ثم أعطاني إيّاه، واستنسخت منه نسخة أخذها بعض الفضلاء ليكتب عنها، ونسيت الآخذ، ثم جاءني بها بعد إتمامي للشرح العربي على الفقيه، المسمّى بروضة المتقين، وقليل من الشرح الفارسي.

١: الزيادة من المصدر.

٢: بحار الأنوار ١: ١١.

ثم لما تفكّرت فيه ظهرلي أنّ هذا الكتاب كان عند الصدوق وأبيه، وكل ماذكره علي بن بابويه في رسالته إلى ابنه فهو عبارته إلّا نادراً، وكل مايذكره الصدوق بدون السند فهو أيضاً عبارته، فرأيت أن أذكر في مواضعه أنه منه لتندفع اعتراضات الأصحاب وشبهاتهم.

والظاهر أنّ هذا الكتاب كان موجوداً عند المفيد أيضاً، وكان معلوماً عندهم أنّه من تأليفه عليه السلام، ولذا قال الصدوق: أُفتي به وأحكم بصحته، والحمدلله رب العالمين، والصلاة على محمد وآله الأقدسين[1].

وقد ذكر في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارة أبيه في رسالته إليه في مسألة تخلّل الحدث الأصغر في أثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته: الظاهر أنّ علي بن بابويه أخذ هذه العبارة وسائر عباراته في رسالته إلى ولده من كتاب الفقه الرضوي، بل أكثر عبارات الفقيه، التي يفتي بمضمونها ولم يسندها إلى الرواية، كأنّها من هذا الكتاب، وهذا الكتاب ظهر في قم وهو عندنا.

والثقة العدل القاضي أمير حسين استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين، وكان في عدة مواضع منه خط الإمام الرضا عليه السلام، وأنا أشرت ورسمت صورة خطه على ما رسمه القاضي، ومن موافقة الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بأنّ علي بن بابويه ومحمد بن علي كانا عالمين بأنّ هذا الكتاب تصنيف الإمام، وجعله الصدوق حجة بينه وبين ربّه[2].

وقال في كتاب الحج في شرح رواية إسحاق بن عمار فيمن ذكر في أثناء السعي أنه ترك بعض الطواف: إنّ المشهور بين الأصحاب صحة الطواف والسعي إذا كان المنسيّ من الطواف أقلّ من النصف، وهو موافق لما في الفقه الرضوي.

١: نقله أيضاً السيد بحر العلوم في فوائد الأصول: ١٤٧ـ١٤٦، فائدة ٤٥.

٢: لوامع صاحبقراني ١: ١٨٧.

والمظنون أنّ الصدوق كان على يقين من كونه تاليف الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام، وأنه كان يعمل به. وأنّ القدماء منهم مَن كان عنده ذلك، ومنهم مَن كان يعتمد على فتاوى الصدوق، المأخوذة منه لجلالة قدره عندهم.

ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين ثقتين أنّهما قالا: إنّ هذه النسخة قد أُتي بها من قم إلى مكّة المشرفة، وعليها خطوط العلماء وإجازاتهم وخط الإمام في عدّة مواضع. قال: والقاضي أمير حسين قدأخذ من تلك النسخة، وأتى بها إلى بلدنا، واستنسخت نسخة من كتابه[1]. انتهى.

وقال السيد الاستاذ المحقق-طاب ثراه-في بعض فوائده:

والقاضي أمير حسين الذي حكى عنه الفاضلان المجلسيان: هو السيد أمير حسين بن حيدر[2] العاملي الكركي، ابن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي، وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في الدولة الصفوية أيام السلطان العادل شاه طهماسب الصفوي.

وهو أحد الفقهاء المحققين والفضلاء المدققين، مصنّف مُجيد، طويل الباع، كثير الاطّلاع، وجدت له رسالة مبسوطة في نفي وجوب الجمعة في زمان الغيبة، وكتاب النفحات القدسية في أجوبة المسائل الطبرسية، وكتاب دفع المناوات عن التفضيل والمساواة، صنّفه لبيان أفضلية أمير المؤمنين عليه السلام عن جميع الأنبياء ومساواته لنبينا صلى الله عليه وآله إلاّ في النبوة؛ وهو كتاب جليل ينبىء عن فضل مؤلفه النبيل.

وله كتاب الإجازات، فيه إجازة جمٍّ غفير من العلماء المشاهير له، منهم [خاله] المحقق [المدقق] [3] الشيخ عبدالعالي بن المحقق الشيخ علي الكركي، وابن خالته السيد العماد الأمير محمد باقر الداماد، والشيخ الفقيه الأوحد الشيخ بهاء

١: لوامع صاحبقرانى ٤: ١٩٨.

٢: في النسخ: حميد، وصححناه كما في المصدر.

٣: مابين المعقوفات من المصدر.

الدين محمد العاملي، وقد وصفه جميعهم بالفقه والفضل والعلم.

وفي إجازات شيخنا البهائي له بخطه: أجزت لسيدنا الأجل الأفضل، صاحب المفاخر والنسب الطاهر، والتحقيق الفاتق، [والتدقيق][1] الراتق، جامع محامد الخصال ومحاسن الخلال[2]، المتخلّي عن ربقة التقليد، المتحلّي بحلية الاستدلال، شرفاً للسيادة والنقابة والإفادة والإفاضة، أدام الله إفضاله و كثّر في علماء الفرقة الناجية أمثاله. و ذكر غيره في إجازته نحو ذلك.

نروى عن هذا السيد الأمجد والسند الأوحد ما صحّت له روايته واتضحت له درايته بطرقنا المتكثرة، عن شيخنا العلاّمة المجلسي، عن والده المقدّس المجلسي، برواية الثقات عنه: كونه عنده من قول الرضا عليه السلام، و هو ثقة و قد أخبر بشيء ممكن، وادّعى العلم، فتصدق تلك الدعوى.

ثم قال شيخنا المحقق السيد ـ طاب ثراه ـ: و قد اتفق لي في سني مجاورتي في المشهد المقدس الرضوي أني وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية: أنّ الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين، و أنّ أصل النسخة في مكّة المشرفة بخط الإمام و كان بالخط الكوفي، فنقله المولى المقدّس الآميرزا محمد ـ وكأنّه صاحب الرجال ـ إلى الخط المعروف.

قال الشيخ السيد: ومحمد بن سكين في رجال الحديث رجل واحد، هو محمد بن السكين[3] بن عمار النخعي الجمّال، ثقة له كتاب، روى أبوه عن أبي عبدالله عليه السلام. قاله النجاشي في كتابه[4].

١: مابين المعقوفتين من المصدر.

٢: تقرأ في بعض النسخ: الجلال، وفي بعضها: الحلال.

٣: في النسخ المعتمدة محمّد بن مسكين في المواضع الثلاث، وصحّحناه كما في المصدر وهو الصحيح. راجع: معجم رجال الحديث ١٦: ١١٦ و ١٧: ٢٣٢.

٤: رجال النجاشي: ٩٦٩/٣٦١.

وفيه وفي الفهرست [١] : الطريق إليه إبراهيم بن سليمان بن عبدالله بن حيان . والطبقة تلائم كونه من أصحاب الرضا عليه السلام .

قيل : و روى عنه ابن أبي عمير ، وهو من أصحاب الرضا عليه السلام والجواد عليه السلام ، فيكون محمد بن سكين من أصحاب الرضا عليه السلام .

وهذا النقل وإن لم نجده لأحد من المعتبرين ، إلاّ أنه يلوح منه آثار الصدق فيصلح للتأييد .

قال : ومما يؤيّده : أنّ الشيخ الجليل منتجب الدين ـ وهو الشيخ أبوالحسن علي بن عبيدالله بن الحسن بن الحسين بن الحسن بن الحسين بن علي بن بابويه القمي ـ قال في رجاله الموضوع لذكر العلماء المتأخرين عن الشيخ الطوسي ماهذا لفظه : السيد الجليل محمد بن أحمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا عليه السلام فاضل ثقة [٢] . كذا في نسخ عديدة مصححة من رجال المنتجب ، وفي كتاب أمل الآمل نقلاً عنه [٣] .

والظاهر أنّ المراد بكتاب الرضا عليه السلام هو هذا الكتاب . وأمّا الرسالة الذهبية ، المعروفة بطب الرضا ، فهي عدة أوراق في الطب صنفها للمأمون ، وإرادتها من هذه العبارة في غاية البعد .

والمراد بكونه صاحب كتاب الرضا : وجود نسخة الأصل عنده وانتهاء إجازة الكتاب إليه ، لاأنه روى هذا الكتاب عن الإمام بلاواسطة ، وأنه صنّفه له ، فإنه من العلماء المتأخرين الذين لم يدركوا أعصار الأئمة عليهم السلام .

ثم قال السيد الاستاذ : وممّا يشهد باعتباره وصحة انتسابه إلى الإمام

١ : الفهرست : ٦٩١/٣٢٠ ، ولكن فيه : محمد بن مسكين ، له كتاب ، اخبرنا به جماعة عن أبي المفضل عن حميد بن زياد عن إبراهيم بن سليمان بن حيّان أبي إسحاق الخزاز عنه .

٢ : الفهرست لمنتجب الدين : ١٧١ رقم ٤١٢ .

٣ : امل الآمل ٢ : ٢٤٢ .

علي بن موسى الرضا عليه السلام مطابقة فتاوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك، حتّى أنّهما قدّماه في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة، وخالفا لأجله مَن تقدمهما من الأصحاب، وعبّرا في الغالب بنفس عباراته. ويلوح من الشيخ المفيد الأخذ به، والعمل بما فيه في مواضع من المقنعة.

ومعلوم أنّ هؤلاء الأعاظم، الذين هم أركان الشريعة، لايستندون إلى غير مستند، ولايعتمدون على غير معتمد. وقد رجع إلى فتاويهم أصحابنا المتأخرون عنهم؛ لاعتمادهم عليهم بأنّهم أرباب النصوص، وأنّ فتواهم عين النصّ الثابت عن الحجج.

وقد ذكر الشهيد: أنّ الأصحاب كانوا يعملون بشرائع علي بن بابويه[1]، و مرجع كتاب الشرائع ومأخذه هذا الكتاب، كما هو معلوم على من تتبّعهما وتفحّص مافيهما وعرض أحدهما على الآخر.

ومن هنا يظهر عذر الصدوق في عدّ رسالة أبيه من الكتب التي إليها المرجع وعليها المعوّل؛ لأنّ الرسالة مأخوذة من الفقه الرضوي، وهو حجة عنده، ولم يكن الصدوق ليقلّد أباه في ماأفتاه، حاشاه. وكذلك اعتماد الأصحاب على كتاب علي بن بابويه[2].

وقال السيدالاستاذ: وربما ذهب بعضهم إلى أنّ هذا الكتاب تصنيف الشيخ علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق.

ولاريب في فساد هذا الوهم، فإنّ المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لامرية فيها، وإن كان الشيخ وافقها في كثير من العبارات. وكتاب الشرائع المنسوب إليه هو بعينه رسالته إلى ولده، كما نصّ عليه النجاشي[3]، وإن

١: الذكرى: ٤و٥. قال: وقد كان الأصحاب يتمسّكون بما يجدون في شرائع الشيخ أبي الحسن ابن بابويه رحمه الله ... .

٢: فوائد الأصول: ١٥٢ـ١٤٩ فائدة ٤٥. مع تلخيص من المصنف.

٣: رجال النجاشي: ٢٦١.

أوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها[١]، على أنّ مصنف هذا الكتاب قد انتسب في أوله فقال: يقول عبدالله علي بن موسى الرضا. ثم نقل أربع عبارات أُخرى من ذلك الكتاب ـ تأتي في طي ماسنذكره ـ تدل على المغايرة، وكونه تصنيف الإمام.

ونقل عنه أيضاً أنه قال في موضع آخر: ومما نداوم به نحن معاشر أهل البيت.

ثم قال: فهو إما للإمام، أوشيء موضوع عليه، واحتمال الوضع فيه بعيد؛ لما يلوح من هذا الكتاب من حقيقة الحق ورواء الصدق، ولأنّ مااشتمل عليه من الأُصول والفروع والأخلاق مطابق لمذهب الإمامية وماصحّ من الأئمة، ولاداعي للوضع في مثله، فإنّ غرض الواضعين تزييف الحق وترويج الباطل، والغالب وقوعه من الغلاة والمفوّضة، والكتاب خال عما يوهم ذلك[٢]. انتهى كلامه، رفع في درجات الجنان مقامه.

أقول: وممن روّج ذلك الكتاب بعد الفاضلين المجلسيين، الفاضل الفقيه محمد بن الحسن الأصفهاني، المعروف بالفاضل الهندي، فقد سلكه في كتابه كشف اللثام في شرح قواعد الأحكام في جملة الأخبار، وعدّه رواية الرضا عليه السلام[٣].

وجرى على ذلك المنوال جماعة من مشايخنا الأعلام، وجمع من مشايخهم الكرام، ومنهم من سكن إليه واعتمد[٤].

وأنكر جماعة وتوقف فيه[٥]. ولم ينقل عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئاً

١: الفهرست: ٢١٨/٤٧١.

٢: فوائد الأُصول: ١٤٦ـ١٤٥، فائدة ٤٥.

٣: أُنظر كشف اللثام ١: ٦٠، ٨٣، ٨٦.

٤: منهم البحراني في الحدائق الناضرة ١: ٢٦، و السيد المجاهد في مفاتيح الأُصول: ٣٥١، وصاحب رياض المسائل فيه ١: ٣ و ٦، والسيد بحر العلوم في فوائده: ١٤٨ فائدة ٤٥، والقمّي في غنائم الأيام: ٧٠٨.

٥: كصاحب الفصول الغروية فيها: ٣١٣، و الخونساري في رسالته: ٢٥، وصاحب مطالع الأنوار فيه ٥: ٢٧٠.

في الوسائل، وعدّه من الكتب المؤلّفة في أمل الآمل[١].

وهذا بناء ماعندي وبناء من قبلي في ذلك الكتاب.

ثم أقول: التحقيق أنّ الكلام إمّا في أنّ هذا الكتاب هل هو مندرج تحت كتب الأحاديث والأخبار ـ أي مايحكي قول المعصوم من حيث هو مع عدم ظن كذبه ووضعه، أو مع احتمال صدقه ـ أو لا، بل هو إمّا من الكتب المؤلّفة من العلماء، أو من الأخبار الموضوعة، أو المظنون وضعها؟.

أو الكلام في حجيته ولزوم العمل به، أي في أنّه هل هو من الأحاديث الثابتة حجيتها أم لا؟.

فإن كان الكلام في الأول ـ وتظهر فائدته حينئذ لمن يعمل بمطلق الأخبار، ولغيره في حجيته إذا انجبر بالعمل ووافق الشهرة بين الأصحاب، وفي الآداب والسنن والمكروهات حيث يتسامح فيها ويعمل فيها بالأخبار الضعيفة، وفي التأييد، ونحوها مما هو شأن الأخبار الضعيفة التي ليست بأنفسها حجة ـ فقد عرفت أنّ الفاضلين المجلسيين[٢]، والفاضل الهندي[٣]، وجمعاً من مشايخنا العظام، منهم السيد السند الاستاذ[٤]، ومنهم شيخنا الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق الناضرة، وهو من المصرين على ذلك، ويجعله حجة بنفسه[٥]، ومنهم شيخنا الفاضل السيد علي الطباطبائي صاحب رياض المسائل شرح المختصر النافع[٦]، ومنهم الوالد الماجد المحقق العلاّمة صاحب اللوامع والمعتمد[٧] ـ برّد الله مضاجعهم الشريفة ـ وبعض من تقدّم عليهم،

١: امل الآمل ٢: ٣٦٤.
٢: أُنظر بحار الأنوار ١: ١١.
٣: كشف اللثام ١: ٨٣.
٤: فوائد الأصول: ١٤٨ فائدة ٤٥.
٥: الحدائق الناضرة ١: ٢٦.
٦: رياض المسائل ١: ٣، ٣٠، ٨١.
٧: اللوامع (مخطوط) الفرع الخامس من فروعات غسل الجنابة.

كالفاضل الكاشاني[١] ـ آقا هادي ـ شارح المفاتيح : قد سلكوه في سلك الأخبار ، وأدرجوه في كتب أحاديث الأئمة الأطهار ، ونقلوه في مؤلّفاتهم بطريق الروايات . ومنهم مَن عبّر عنه بالرضوي .

وإنّ بعضاً آخر ـ كالشيخ الحر[٢] ـ ينكره ويجعله من الكتب المؤلّفة ، أو يتوقف فيه .

ومنهم من يتوهم أنّه رسالة الشيخ علي بن الحسين بن بابويه أو شرائعه[٣] .

والتحقيق : أنه لاينبغي الريب في اندراجه تحت كتب الأخبار ، وكونه معدوداً من أحاديث الأطهار ؛ لصدق حدّ الحديث والخبر ، وهو : مايحكي قول المعصوم من حيث هو لامن حيث إنّه رأي المجتهد وظنه ؛ ويحتمل الصدق ، ولايعلم كذبه أو وضعه ، بل لايظن .

أما كونه مما يحكي قول المعصوم فظاهر ، فإنّه صرّح في ديباجة الكتاب بقوله : «يقول عبدالله علي بن موسى الرضا»[٤] ثم يذكر إلى آخر الكتاب ، وهذا عين حكاية قول المعصوم من حيث هو ، وهو ينفي كونه من الكتب المؤلّفة لبعض العلماء ، أو رسالة الصدوق ، أو شرائعه .

ومما ينفي ذلك ، أو كونه رسالة الصدوق ونحوها : تضمّنه في مواضع عديدة ومقامات متكثرة لما ينافي ذلك ، ويدل على نسبته إلى الإمام .

منها : مامر في كلام شيخنا الاستاذ أنّ فيه قوله هذا : «ومما نداوم عليه نحن معاشر أهل البيت»[٥] .

ومنها : ماذكره في باب الأغسال ، قال : « ليلة تسعة عشر من شهر رمضان

١ : شرح المفاتيح (مخطوط) باب الغسل ، الأغسال المسنونة .
٢ : امل الآمل ٢ : ٣٦٤ .
٣ : كصاحب رياض العلماء فيها ٦ : ٤٣ ، ونقله عن استاذه الشيرواني في ٢ : ٣١ ، ونقله عن شرح الشرائع للسيد حسين القزويني في مستدرك الوسائل ٣ : ٣٣٨ .
٤ : فقه الرضا عليه السلام : ٦٥ .
٥ : فقه الرضا عليه السلام : ٤٠٢ .

هي الليلة التي ضرب فيها جدنا أمير المؤمنين عليه السلام»[١] .

ومنها : ماذكره في باب الصلاة ، قال : « وكنت يوماً عند العالم عليه السلام ، ورجل سأله عن رجل سهى فسلّم في ركعتين من المكتوبة»[٢] .

ومنها : ماقال أيضاً في باب الصلاة ، قال : « وقال العالم عليه السلام : قيام رمضان بدعة ، وصيامه مفروض ، فقلت : كيف أُصلّي في شهر رمضان؟ فقال : عشر ركعات » ، إلى أن قال : « وسألته عن القنوت يوم الجمعة إذا صليت وحدّي أربعاً ، فقال : نعم في الركعة الثانية خلف القراءة ، فقلت : أجهر فيها بالقراءة؟ فقال : نعم»[٣] .

ومنها : ماقال في باب غسل الميت : « وكتب أبي في وصيته أن أُكفّنه في ثلاثة أثواب» ، إلى أن قال : « وقلت لأبي : لِمَ تكتب هذا؟ فقال : إنّي أخاف أن يغلبك الناس ، يقولون : كفِّنه بأربعة أثواب أو خمسة ، فلا تقبل قولهم . وعَصَبْته بعد بعمامة ، وشققنا له شقّاً من أجل أنه كان رجلاً بديناً ، وأمرني أن أجعل ارتفاع قبره أربع أصابع مفرجات»[٤] .

وظاهر أنه لولا أنّ أباه هو الإمام المعصوم ، لم يكن في نقل قوله فائدة ، بل لم تكن وصيته وأمره ماضياً ؛ لأنّ التكفين ورفع القبر تكاليف لغيره بعد موته .

ومنها : ماذكره في باب غسل الميت أيضاً ، قال : « وأروي أنّ علي بن الحسين عليهما السلام لما أن مات ، قال أبو جعفر عليه السلام : لقد كنت أكره أن أنظر إلى عورتك في حياتك ، فما أنا بالذي أنظر إليها بعد موتك ، فأدخل يده وغسل جسده ، ثم دعا بأُمّ ولد له ، فأدخلت يدها فغسلت مراقه ، كذلك فعلت أنا بأبي»[٥] .

١ : فقه الرضا عليه السلام : ٨٣ .
٢ : فقه الرضا عليه السلام : ١٢٠ .
٣ : فقه الرضا عليه السلام : ١٢٥ .
٤ : فقه الرضا عليه السلام : ١٨٣ ، ولكن فيه : « ... وعصبته بعد بعمامة وليس تعدّ العمامة من الكفن إنّما تعدّ ممّا يلف به الجسد ، وشققنا له القبر ... » .
٥ : فقه الرضا عليه السلام : ١٨٨ . وفيه بدل «فغسلت مراقه» : «وغسلت عورته» .

وظاهر أنه لولا أنه هو المعصوم الذي فعْلُه حجة لم تكن فائدة في قوله: « وكذلك فَعَلْتُ» . بل ذكره بعد نقل فعل أبي جعفر عليه السلام بأبيه، أول شاهد على أنه أيضاً من أقرانه وأمثاله.

ومنها: ماذكره في باب الزكاة، قال: « وإني أروي عن أبي العالم في تقديم الزكاة وتأخيرها أربعة أشهر أو ستّة أشهر»[١] .

ومنها: ماذكره في باب الصوم، قال: « وأما صوم السفر والمرض، فإنّ العامة اختلفت في ذلك، فقال قوم: يصوم، وقال قوم: لايصوم»، إلى أن قال: « ونحن نقول: يفطر في الحالتين جميعاً»[٢] .

فإنّ قوله: « ونحن نقول» دالّ على أنّه ممن هو قوله حجة.

ومنها: ماذكره في باب الربا والدين والغيبة بعد رواية متضمنة لجواز بيع حبة لؤلؤة تقوم بألف درهم بعشرة آلاف درهم، أو بعشرين ألف، « وقد أمرني أبي ففعلت مثل هذا»[٣] . والتقريب مامر.

ومنها: ماقال في باب دية اللسان، قال: «سألت العالم عليه السلام عن رجل طرف لغلام، فقطع بعض لسانه»، إلى أن قال: « فقلت: كيف ذلك؟»[٤] .

ومنها: ما قال في باب فضل الدعاء: « أروي عن العالم عليه السلام أنّه قال: لكل داء دواء، سألته عن ذلك، فقال: لكل داء دعاء»[٥] .

ومنها: ماذكر في باب القدَر والمنزلة بين المنزلتين، قال: « سألت العالم عليه السلام: أجبر الله العباد؟ فقال: الله أعدل من ذلك، فقلت: ففوّض إليهم؟ فقال: هو أعزّ من ذلك، فقلت له: فصف لنا المنزلة بين المنزلتين»[٦] .

١: فقه الرضا عليه السلام: ١٩٧.
٢: فقه الرضا عليه السلام: ٢٠٢.
٣: فقه الرضا عليه السلام: ٢٥٧ـ٢٥٨.
٤: فقه الرضا عليه السلام: ٣١٨.
٥: فقه الرضا عليه السلام: ٣٤٥.
٦: فقه الرضا عليه السلام: ٣٤٨.

و منها: ماذكره في باب الاستطاعة قال: «سألت العالم عليه السلام: أيكون العبد في حال مستطيعاً؟ قال: نعم أربع خصال: مخلّى السرب، صحيح، [سليم][1] مستطيع، فسألته عن تفسيره»[2] الخ.

و منها: ما ذكره في باب الزهد والتواضع، قال: «و سألت العالم عليه السلام عن أزهد الناس قال»[3] الخ.

و منها: ما ذكره في باب المعروف، قال: «أروي عن العالم عليه السلام أنّه قال». إلى أن قال: «فقلت له: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله و إن كان غنياً؟ فقال: و إن كان غنياً»[4].

و منها: ما ذكره في باب التفكر والاعتبار، قال: «و أروي: فكر ساعة خير من عبادة سنة، فسألت العالم عليه السلام عن ذلك، فقال: تمر بالخربة»[5] إلى آخره.

و منها: ما ذكره في باب البدع والرئاسة و كل ضلالة، قال في آخره: «و أروي عن العالم عليه السلام، و سألته عن شيء من الصفات»، و قال في آخره أيضاً: «و أما عيون البشر فلا تلحقه؛ لأنه لايحدّ و لا يوصف، هذا ما نحن عليه كلّنا»[6].

و منها: ما ذكره في باب حديث النفس: «و سألت العالم عن الوسوسة و إن كثرت»، و قال في آخره أيضاً: «و أروي أنّ اللّه تبارك و تعالى أسقط عن المؤمن ما لم يعلم و ما لم يتعمد» إلى أن قال: «أقول ذلك»[7].

و منها: ما قال في آخر باب الرياء والنفاق والعُجب: «و أروي أنّ رجلاً سأله ـ أي العالم عليه السلام ـ عما يجمع به خير الدنيا والآخرة، قال: لا تكذب. و سألني

١: مابين المعقوفتين من المصدر.
٢: فقه الرضا عليه السلام: ٣٥٢.
٣: فقه الرضا عليه السلام: ٣٧١.
٤: فقه الرضا عليه السلام: ٣٧٣.
٥: فقه الرضا عليه السلام: ٣٨٠.
٦: فقه الرضا عليه السلام: ٣٨٤.
٧: فقه الرضا عليه السلام: ٣٨٥ـ٣٨٦.

رجل سَنيّ [١] عن ذلك، فقلت: خالف نفسك» [٢].

و منها: ما ذكره في باب الآداب، و هو آخر الأبواب، قال: «فأبي روى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال» [٣] إلى آخره.

و ظاهر أنّ هذه العبارات منها ما ينافي كون الكتاب من ابن بابويه و أمثاله من العلماء.

و منها: ما هو ظاهر في كون القائل إماماً معصوماً.

و منها: ما هو صريح في كونه مُدركاً للإمام الكاظم عليه السلام.

و منها: ما هو صريح في كونه ابنه.

و منها: ما هو صريح في كونه من أولاد أمير المؤمنين عليه السلام.

و جميع ذلك شهادات و دلالات على أنّه ليس مؤلّفاً للعلماء، بل هو منسوب إلى الإمام.

و أما كونه مما يحتمل الصدق فظاهر، إذ لا وجه لعدم احتماله، و لا أمارة على كذبه.

و أما توهمه [٤] من جهة عدم تداوله بين العلماء المتأخرين، فهو وهم فاسد، لما يُشاهد مثله في الأُصول الأربعمائة و أمثالها المتروكة بين العلماء، لأجل ذكر ما فيها في كتب أحاديث أصحابنا و شرائعهم. فكذا ذلك، حيث إنّ عباراته الشريفة مأخوذة في رسالة ابن بابويه و من لا يحضره الفقيه و غيرهما.

مع أنه لولا صدقه لكان لأجل كونه موضوعاً عليهم، و هو بعيد غاية البعد، كما يظهر وجهه ممّا نقلناه عن السيد الاستاذ.

هذا، مع أنه ربما يوجد له أمارات دالّة على الصدق موجبة للظنّ له و إن كان

١: في «ب، هـ»: شيء. وكلا اللفظين ليسا في المصدر.

٢: فقه الرضا عليه السلام: ٣٩٠.

٣: فقه الرضا عليه السلام: ٣٩٧؛ وفيه: «فإنّي أروي عن أبي عبدالله عليه السلام ...».

٤: الفصول الغروية: ٣١٢.

ضعيفاً، كما ذكرها السيد الاستاذ من الوجوه والأمارات، و ادعاء علم بعض الثقات.

و قد وجدت أنا أيضاً نسخة مصححة منه في خزانة كتب والدي العلاّمة ـقدّس سره ـ و كان بعض مواضعه بياضاً، و كتب في الحاشية: كان في النسخة التي بخطه الشريف عليه السلام في موضع البياض أسطر قد محيت، و كانت في ظهره هذه العبارة: ما على ظهر المنقول منه بخط الإمام عليه السلام: «صح» لأحمد بن جعفر بن محمد بن زيد الشهيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، و لأبيه جعفر، و أخيه محمد، و أحمد ـ هو الملقب بالسكين ـ، و أكثر ما ورد هو أبو جعفر الزيدي، و «صح» ليحيى بن الحسن الحسيني، و كتبه علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أُلْقِيَت إليهم في محرّم لسنة ثلاث و مائتين للهجرة بمدينة مرو و للّه الحمد[1]. انتهى.

أقول: قال العلاّمة في الخلاصة و قبله النجاشي في كتابه: يحيى بن الحسن بن عبداللّه بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو الحسين العالم الفاضل الصدوق، روى عن الرضا عليه السلام[2]. انتهى.

و هذا التصريح بكونه من أصحاب الرضا عليه السلام مما يصلح أمارة على صدق الإجازة المذكورة.

و قال الميرزا محمد في رجاله الكبير: أبو الحسين العلوي، جليل، من أهل نيشابور[3]. انتهى.

و كونه من أهل نيشابور أيضاً من أمارات صدق الإجازة الصادرة في

١: ونقل نحوه أيضاً السيد الصدر عن آخر نسخة من كتاب مصباح الكفعمي بخطّ السيد علي خان المكي. فصل القضاء ٤١٣ـ٤١٤.

٢: خلاصة الأقوال: ١٨٢، رجال النجاشي: ٤٤١، ولكن فيهما: يحيى بن الحسن بن جعفر بن عبدالله بن الحسين بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب.

٣: منهج المقال: ٣٨٦.

مدينة مرو .

و بالجملة : لو لم نقل أنه مظنون الصدق ، فلاشك في أنه محتمله ، و بعد ذلك لايبقى مجال لعدم عدّه من الأخبار .

و إن كان الكلام في الثاني ، أي في حجيته و عدمها ، فهذا أمر يختلف باختلاف المذاهب والمسالك و الآراء في الحجة من الأخبار الآحاد .

فإنّ منهم : مَن يقول باختصاص الحجّية بالمسانيد من الأخبار من الصحاح ، أو مع الحسان ، أو الموثقات . و لا شكّ أنّ ذلك ليس منها ؛ لعدم ثبوت الكتاب من الإمام من جهة العلم واليقين ، و لا بالنقل المتصل من الثقات المحدّثين .

و منهم : مَن يقول باختصاص الحجية بأخبار الكتب الأربعة الدائرة . و هذا أيضاً كسابقه .

و منهم : من يقول بحجية كل خبر مظنون الصدق أو الصدور ، و بعبارة أُخرى : كل خبر مفيد للظن . و اللازم على ذلك ملاحظة ما نقلناه من الشواهد والأمارات ، فإن حصل له منها الظن فليقل بحجيته ، و إلاّ فلا .

و منهم : من يقول بحجية كل خبر غير معلوم الكذب أو غير مظنونه . و لا شكّ أنّ هذا الكتاب منه ، فيكون حجة معمولاً به عنده . و اللّه أعلم بحقيقة الحال .

عائدة (٦٧)
في بيان قاعدة أخذ المفاهيم

اعلم أنّ قاعدة أخذ المفاهيم على ما هو المستفاد من العرف والمحاورات هو: التصرّف في المحكوم به نفياً و إثباتاً، و فيما له المفهوم وجوداً و عدماً، من غير تصرّف في شيء آخر أصلاً.

فإذا قيل: إن جاء زيد فأكرمه، يتصرف في المشروط و في الإكرام، فيقال: مفهومه إن لم يجئ زيد فلا تكرمه.

فتبدّل وجود المشروط الذي له المفهوم بالعدم و إثبات الإكرام الذي هو المحكوم به بالنفي، و لا يتبدّل غيرهما، فلا يتبدّل المجيء، و لا زيد، و لا نفس الإكرام، و لا الضمير الراجع إلى زيد.

و إذا قيل: أكرم الرجل العالم، فمفهومه الوصفي: لا تكرم الرجل الغير العالم، أو الجاهل، و هو أيضاً بمعنى غير العالم.

و إذا قيل: يجب عليك الكون في البيت إلى الغروب، فمفهوم غايته: أنّه لا يجب الكون بعد الغروب.

و على هذا إذا قيل: إن جاءك الرجل العالم فأكرمه، فمفهومه الشرطي: إن لم يجئك الرجل العالم فلا تكرمه، أي الرجل العالم لا مطلق الرجل، إذ لم يكن الضمير في المنطوق لمطلق الرجل، بل لهذا الرجل المذكور في المنطوق، فكذا

في المفهوم.

و من ذلك يظهر فساد ما قد يقال في الاستدلال بمفهوم الشرط في آية النبأ على عدم وجوب التبيّن في خبر العادل ـ بأنّ مفهومه الشرطي أنه إن لم يجئكم فاسق بنبأ، فلا تتبينوا في خبره ـ: إنّ عدم مجيء الفاسق أعم من مجيء العادل، فيدل بواسطة العموم: أنه إن جاء العادل، فلا تتبينوا في خبره.

فإنّ المفهوم: أنه إن لم يجئ الفاسق فلا تتبينوا في خبره، أي خبر الفاسق؛ إذ ليس غير الفاسق في الكلام حتى يصلح مرجعاً للضمير، و لأنه مقتضى القاعدة المذكورة.

و كذا فيما ورد في رواية البصري[1]: أنه كان علي عليه السلام إذا أتاه رجلان يختصمان بشهود عدلهم سواء و عددهم سواء، يقرع بينهم[2].

فإنّ مفهومه الشرطي: أنّه إذا لم يأته رجلان يختصمان مع شهود كذائي، لم يقرع بينهم، أي بين الشهود الكذائي.

فلا يصح أن يقال: إنّ عدم إتيان الرجلين المذكورين مع الشهود الكذائية أعم من أن يأتيا مع الشهود المختلفين في العدالة والعدد، فلا يقرع بين هذه الشهود أيضاً بمقتضى المفهوم، و عدم الإقراع فيهم يستلزم ترجيح الأعدل و الأكثر قطعاً، لأنّ مرجع الضمير في لفظ «بينهم» في المفهوم هو الشهود الموصوفين بالتساوي في العدل و العدد، أو هذه الشهود المخصوصين، و هو أيضاً بمعنى المتساويين دون مطلق الشهود، لما ذكر، فيكون حكم الشهود المختلفين مسكوتاً عنه، و هكذا في جميع الموارد.

١: هو عبدالرحمان بن أبي عبدالله البصري مولى بني شيبان، من أصحاب أبي عبدالله عليه السلام وأصله كوفي، واسم أبي عبدالله ميمون. أُنظر رجال الشيخ: ٢٣٠، وتنقيح المقال ٢: ١٣٨، وجامع الرواة ١: ٤٤٢.

٢: الفقيه ٣: ٥٣/ ١٨١، الكافي ٧: ٣/٤١٩، التهذيب ٦: ٥٧١/٢٣٣، الاستبصار ٣: ١٣١/٣٩، الوسائل ١٨: ١٨٣ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح٥.

عائدة (٦٨)
في بيان أنّ المدلول الالتزامي فرع المدلول المطابقي

اعلم أنّ من الأُمور الواضحة: أنّ المدلول الالتزامي للّفظ فرع مدلوله المطابقي و تابع له. فإذا انتفى المطابقي ينتفي الالتزامي أيضاً.

و يتفرّع على ذلك: أنه لو جاء خبر: إنّ مَن تزوّج باكرة بإذن وليّها خاصة ثبت لها حق المضاجعة، فمدلوله المطابقي ثبوت حق المضاجعة للزوجة، و يدلّ بالالتزام الشرعي على وجوب النفقة، و تحقق الزوجية، و صحة النكاح، و غير ذلك.

فلو جاء خبر يدل على عدم ثبوت حق المضاجعة لها أو لمطلق الزوجة، و ترجّح على الخبر الأول عند فقيه، وردّ الخبر الأول لأجل تلك المعارضة، لا يمكنه القول بثبوت الزوجية والنفقة، المفهومين من الخبر الأول، حيث إنّ المعارض مخصوص بحق المضاجعة؛ لأنّ الزوجية والنفقة كانتا تابعتين لثبوت حق المضاجعة، فإذا لم يثبت فأين الدالّ على الزوجية والنفقة؟.

و لها فروعات متكثرة، و قد يشتبه الأمر لأجل ذلك في بعض الموارد.

كما إذا أقرّ أحد بزوجية امرأة له، و أنكرتها الزوجة، فقالوا بوجوب الإنفاق عليه، و عدم ثبوت الزوجية له، مع أنّ الأول مدلول التزاميّ للثاني.

و قد أشرنا في بعض العوائد السالفة[١] إلى ما يرفع الاشتباه، و نقول هنا أيضاً: إنّ ها هنا أمرين: الإقرار بالزوجية، و ثبوتها ظاهراً بحسب الشرع، و وجوب الإنفاق لازم إقراره بها؛ لكونه إقراراً على نفسه، كما أنّه لازم ثبوتها أيضاً؛ والمطابقي المنتفي هنا هو ثبوت الزوجية الظاهرية، و أما الإقرار بالزوجية فلم ينتف أصلاً، فيكون لازمه الذي هو وجوب الإنفاق عليه باقياً.

١ : راجع عائدة ٤٨.

عائدة (٦٩)
في بيان أنّ مقتضى اليد الملكية

من القواعد الشرعية الكلية: كون مقتضى اليد الملكيةَ، ما لم تعارضه البيّنة أو نحوها.

و هذه القاعدة ثابتة في الشريعة بلاخلاف فيها يوجد، و ربما كانت إجماعية، و صرّح بعض شرّاح المفاتيح بالاتفاق عليها، بل صرّح بعضهم بضروريتها[١].

والنصوص بها مع ذلك مستفيضة، بل في المعنى متواترة.

منها: الأخبار الواردة في حكم تعارض البينة[٢].

و منها: خبر حفص بن غياث المروي في الكتب الثلاثة، و فيه: أرأيتَ إذا رأيتُ في يد رجل شيئاً أيجوز أن أشهد أنّه له؟ فقال: «نعم»، قلت: فلعلّه لغيره، قال عليه السلام: «ومن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكاً لك ثم تقول بعدالملك هو لي و تحلف عليه ولايجوز أن تنسبه إلى مَن صار ملكه إليك من

١: لم نعثرعليه.

٢: الكافي ٧: ٤١٨، التهذيب ٧: ٢٣٣ باب ٩٠، الاستبصار ٣: ٣٨ باب ٢٢، والفقيه ٣: ٣٨، الوسائل ١٨: ١٨١ ابواب كيفية الحكم ب١٢.

قبله؟»، ثم قال عليه السلام: «ولو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق»[١].

و منها: الخبر المروي في الوسائل عن تفسير علي بن إبراهيم صحيحاً، و عن الاحتجاج مرسلاً، عن مولانا الصادق عليه السلام في حديث فدك: «إنّ مولانا أمير المؤمنين عليه السلام قال لأبي بكر: تحكم فينا بخلاف حكم اللّه تعالى في المسلمين؟ قال: لا، قال: فإن كان في يد المسلمين شيء يملكونه ادّعيتُ أنا فيه، مَن تسأل البينةَ؟ قال: إياك كنتُ أسأل البينةَ على ما تدّعيه، قال: فإذا كان في يدي شيء فادعى فيه المسلمون، تسألني البينة على ما في يدي، و قد ملكته في حياة رسول اللّه صلى الله عليه و آله و بعده، و لم تسأل المؤمنين على ما ادعوا عليّ كما سألتني البينة على ما ادعيت عليهم»[٢] الخبر.

و منها: موثقة يونس بن يعقوب: في المرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة، قال عليه السلام: «ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، و ما كان من متاع الرجل والنساء فهو بينهما، و من استولى على شيء منه فهو له»[٣].

و لاشك أنّ الاستيلاء على الشيء يتحقق بكونه في يده، والاختصاص بمتاع البيت غير ضائر؛ لعدم الفاصل.

و منها: رواية مسعدة بن صدقة: «كل شيء هو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، فتدَعَه من قِبَل نفسك، و ذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، أو المملوك عندك لعلَّه حرٌّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع أو قُهر، أو امرأة تحتك و هي أُختك أو رضيعتك، و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»[٤].

١: الكافي ٧: ١/٣٨٧، الفقيه ٣: ٩٢/٣١، التهذيب ٦: ٦٩٥/٢٦١، الوسائل ١٨: ٢١٥ أبواب كيفية الحكم ب٢٥ ح٢.

٢: تفسير علي بن إبراهيم ٢: ١٥٥، علل الشرائع ١: ١٩٠ باب ١٥١، الاحتجاج ١: ١١٩، الوسائل ١٨: ٢١٥ أبواب كيفية الحكم ب٢٥ ح٣.

٣: التهذيب ٩: ١٠٧٩/٣٠٢، الوسائل ١٧: ٥٢٥ أبواب ميراث الأزواج ب٨ ح٣.

٤: الكافي ٥: ٤/٣١٣، التهذيب ٧: ٩٨٩/٢٢٦، الوسائل ١٢: ٦٠ أبواب مايكتسب به ب٤ ح٤.

و منها: رواية حمزة بن حمران؛ أدخل السوق فأُريد أن اشتري جارية تقول: إني حرّة، فقال: «اشترها إلاّ أن يكون لها بينة»[1].

و صحيحة العيص: عن مملوك ادّعى أنه حرّ و لم يأتِ ببينة على ذلك، أشتريه؟ فقال: «نعم»[2].

و بعض هذه الروايات و إن كان ضعيفاً إلاّ أنّ جميعها معتبرة، لوجودها في الأُصول المعتبرة، و مع ذلك بعمل الأصحاب منجبرة، و بغير ما ذكر من الأخبار معتضدة.

فلا كلام في أصل القاعدة، و إنما المقصود التكلّم في مواضع:

الأول: في معنى اليد، فإنّه قد يتصوّر أنّ لفظ اليد في هذا الكلام ليس على حقيقته، بل المراد المعنى المجازي. و لعدم انحصاره في معنى خاص إما يدخله الإجمال، أو يحمل على أقرب المجازات، و هو أيضاً لا يخلو عن إبهام و إجمال.

و فيه: أنّ اليد و إن كانت حقيقة في العضو المخصوص، إلاّ أنها في هذا التركيب ليست مجازاً؛ لأنّ هذا التركيب حقيقة في معنىً خاص يعرفه أهل المحاورات بقرينة التبادر و عدم صحة السلب، فيجب الحمل عليه.

و لاشكّ في صدق الكون في اليد عرفاً فيما كان تحت اختياره و يتصرّف فيه تصرفات ملكية، كالبيع والإجارة والإعارة و نحوها.

و كذا فيما يستعمله و ينتفع به و يتصرّف فيه بالإفساد والإصلاح، كالركوب والحمل في الدابة، والعمارة والتخريب في الدار، والغرس والزرع في الأرض، و هكذا.

و من وجوه الاستعمال: وضع متاعه أو جنس آخر بل مطلق ماله فيه، للصدق العرفي.

١: الفقيه ٣: ١٤٠/٦١٣، الكافي ٥: ٢١١/١٣، التهذيب ٧: ٣١٨/٧٤، الوسائل ١٣: ٣١ ابواب بيع الحيوان ب٥ ح٢.

٢: الفقيه ٣: ١٤٠/٦١٤، التهذيب ٧: ٣١٧/٧٤، الوسائل ١٣: ٣٠ ابواب بيع الحيوان ب٥ ح١.

و هل تصدق اليد على شيء بكونه في مكانه المختص به ـ ملكاً أو استيجاراً أو عارية ـ كغلّة في بيته، أو دابّة في مِذْوَده، أو متاع في دكّته؟

الظاهر: نعم، للصدق العرفي.

و أما في كون ماله فيه من غير وضعه فيه، أو عدم ثبوت ذلك ـ كمِذْوَد فيه دابّته، أو دار فيها متاعه ـ يداً نظر.

الظاهر: العدم ما لم يعلم أنه بنفسه و ضعه؛ للشك في صدق الاسم.

فلو كانت هناك دابّة عليها حمْله الذي حمّله بنفسه عليها، تصدق اليد على الدابّة، بخلاف ما إذا كان عليهاَ حمله و لم يثبت أنه حمّله عليها، أو عُلم أنه حمّله غيره ـ الذي يدّعي الدابة ـ عليها و بيده لجامها.

و هل يكون إغلاق باب الدار و نحوها و كون مفتاحها في يده يداً؟.

الظاهر: نعم لو كان هو الذي أغلق الباب و أخذ المفتاح.

و قد تتعارض الأُمور الموجبة لصدق اليد في مال، كما إذا كان متاع زيد في الدار و أغلق عمرو بابها، أو تكون دابّة في حصار و عليها حِمْل الغير، أو زمامها في يد الغير، و نحو ذلك.

و يجب الرجوع إلى العرف في الصدق في أمثاله.

و من صور التعارض: ما إذا كان طريق في دار زيد و يسلكه عمرو، فادعى ملكيّته.

والظاهر حينئذ ترجيح السالك.

و منه الدابّة عليها حِمْل زيد و زمامها بيد عمرو، والترجيح لآخذ الزمام.

و من باب التعارض: ما اتفق في هذه الأيام في بلدتنا، فكان فيها دار فيها طريق يعبر منه عامّة الناس، فسدّ مالك الدار الطريق، و لم ينازعه أحد من العابرين إلاّ واحد، فزاحمه، و ادّعى الملكية الخاصة، متشبّثاً باليد الحاصلة من العبور. فمنعنا صدق اليد عليه له؛ لعدم ثبوت ما كان ينتفع به منه أمراً مخصوصاً به يصدق لأجله كون يده عليه.

و منه يعلم أنه لو لم يكن ذلك الطريق في ملك شخص معلوم، فادّعى أحد ملكيته، و نازعه واحد من العابرين لأجل نفسه لا للعامة، لأجل يد العبور، لا تصلح مزاحمته؛ لعدم كون ذلك يداً، و إن كان له مزاحمته لأجل كونه طريقاً.

ثم لا يتوهم أنّ ما ذكرنا من عدم توقف صدق اليد على التصرفات الملكية، يخالف ما ذكره جماعة في بحث ما يصير به الشاهد شاهداً: من الإشكال في جواز الشهادة بالملكية بدون مشاهدة التصرفات، كصاحب الكفاية[1] بل المحقق[2].

بل قد يستشكل مع التصرفات أيضاً، و نقل التردد فيه عن المبسوط[3]؛ لأنّ اليد شيء، والشهادة على الملكية شيء آخر.

و لذا تراهم جميعاً يقولون: اليد المنفردة في التصرف هل تصحح الشهادة على الملكيّة أم لا؟ فيثبتون اليد، ويختلفون في الشهادة، بل قد يثبتون اليد (ثم يضمّون)[4] التصرف أيضاً، فيقولون: اليد المنفردة في التصرف واليد المنضمّة معه.

و كذا لا ينافي ما ذكروه مع ما سنذكره: من اقتضاء مطلق اليد أصالة الملكية، (كما أنّ استصحاب الملكية)[5] أيضاً يقتضي أصالتها؛ مع الاختلاف في جواز الشهادة بالملكية الاستصحابية. و لذا اتفقوا على أنّ ما كان في يد مورث شخص و لم يعلم حاله، يحكم بملكيته له، و يجوز شراؤه منه، و لو لم يجز له الشهادة بملكية مورّثه.

الثاني: المراد بكون اليد ظاهرة في الملكية مقتضية لها: أنّها الأصل فيها لا أنّها الدليل عليها. فلا تخرج عن مقتضاها بلادليل مخرج، و لا تعارض دليلاً

١: كفاية الأحكام: ٢٨٤.

٢: شرائع الإسلام ٤: ١٣٤.

٣: المبسوط ٨: ١٨٢.

٤: بدل مابين القوسين في «ج»، «ح»: مع انضمام.

٥: بدل مابين القوسين في «ج»، «ح»: فإن استصحابه.

أصلاً، بل تُرفع اليد عنه مع الدليل كما هو الشأن في الأصول.

و لذا لولا أنه ورد من الشرع الحلف على المنكر لولا البيّنة، لما حكمنا به.

والدليل على ذلك: الإجماع، و أخبار سؤال البيّنة عن المنازع والحكم بها، و قوله في رواية مسعدة المتقدمة: «حتى يستبين لك غير ذلك»[١]، و بها تقيّد الإطلاقات أيضاً.

الثالث: لا شك أنه يشترط في اقتضاء اليد أصالة الملكية عدم انضمام اعترافه بعدم الملكية، بالإجماع، فإنّه دليل مخرج عنها.

و هل يشترط انضمام ادّعائه الملكية أم لا؟

الظاهر الثاني؛ لعموم صدر رواية حفص المتقدّمة، الحاصل من ترك الاستفصال، و موثقة يونس السابقة، بل لظاهر الإجماع، و لذا يحكم بملكية ما في يد الغائب، وماكان في يد المتوفّى له، و يحكم بكونه ميراثاً منه ما لم يعلم خلافه.

و يجوز الانتفاع بما في يد أحد مع إذنه من دون سؤال ادّعائه الملكية و عدمه.

نعم الظاهر اشتراط عدم انضمام ادّعاء عدم العلم بملكيته أيضاً، فلو قال ذو اليد: إني لا أعلم أنه ملكي أم لا، لا يحكم بملكيّته؛ لأنّ الثابت من اقتضاء اليد الملكية غير ذلك المورد.

أمّا الإجماع فظاهر.

و أما أخبار طلب البينة من مدّعيه، فكذلك أيضاً.

و أما الروايتان المتقدمتان، فلظهورهما في ذلك، بل قوله في الثانية «يملكونه» صريح فيه، كما أنّ قوله في الأُولى «صار ملكه إليك من قبله» ظاهر فيه أيضاً، و كذلك رواية مسعدة و ما بعدها. و أما الموثقة، فلإمكان منع صدق

١: الكافي ٥: ٣١٣/٤، التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ أبواب مايكتسب به ب٤ ح٤. وتقدمت في ص٧٣٨.

الاستيلاء عليه في مثل ذلك الشيء.

مضافاً إلى رواية جميل بن صالح، الصحيحة، عن السرّاد: رجل وجد في بيته ديناراً، قال: «يدخل منزله غيره؟» قلت: نعم كثير، قال: «هذه لقطة» قلت: فوجد في صندوقه ديناراً، قال: «يدخل أحد يده في صندوقه غيره، أو يضع فيه شيئاً؟» قلت: لا، قال: «فهو له»[١].

فإنّه حكم فيما هو في داره، الذي لا يعلم أنه له مع كونه في يده ـ على ما مرّ ـ و مستولياً عليه: أنه ليس له؛ و أيضاً علّل كون ما وجد في الصندوق له بما يفيد العلم بأنه ليس لغيره، من عدم إدخال غيره يده فيه.

و إلى موثقة إسحاق بن عمار: عن رجل نزل في بعض بيوت مكة، فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة، فلم تزل معه و لم يذكرها حتى قدم الكوفة، كيف يصنع؟ قال: «يسأل عنها أهل المنزل لعلّهم يعرفونها»، قلت: فإن لم يعرفوها؟ قال: «يتصدّق بها»[٢].

فإنه لا شك أنّ الدراهم كانت في تصرّف أهل المنزل على ما عرفت، و لو أنهم قالوا: إنّا لا نعلم أنّها لنا أو لغيرنا، فيصدق أنّهم لا يعرفونها، فلا يحكم بملكيتها لهم.

و من ذلك يعلم أنّ اليد لا تكفي في حكم ذي اليد ـ لأجلها ـ لنفسه إن لم يعلم ملكيته.

ولكن المراد بعدم علمه بالملكية: عدم علمه بالملكية الشرعية لا الواقعية، فإنّ الغالب أنّ الوارث لا يعلم حال ما انتقل إليه من مال مورّثه، والمشتري من السوق لا يعلم أنه مال البائع أو سرقة أو غصب، فإنّ اليد الخالية عن اعتراف المورّث، و البائع بالعلم بعدم الملكية أو عدم العلم بالملكية الشرعية، كافية في علم الوارث

١: التهذيب ٦: ١١٦١/٣٩٠، الوسائل ١٧: ٣٥٣ أبواب اللقطة ب٣ ح١.

٢: التهذيب ٦: ١١٧١/٣٩١، الوسائل ١٧: ٣٥٥ أبواب اللقطة ب٥ ح٣.

والمشتري بالملكية الشرعية .

فلو كان متاع في دكّة أحد و لم يعلم أنّه مما ورثه أو اشتراه أو وضعه غيره ، لا يجوز له التصرف فيه .

و كذا إذا كان فيما خلّفه مورّثه شيء اعترف المورّث بأنّي لا أعلم أنّه منّي أو لا .

و كذا لايجوز شراء شيء عن شخص كان في يده و يقول : إنّي لا أعلم أنه من أموالي أو من الغير . بل يلزم على ذي اليد الفحص ، فإن لم يتعيّن مالكه يكون مجهول المالك . أما كونه مجهولاً عند غير ذي اليد فظاهر ، و أما عنده فكذلك أيضاً ؛ لأجل أنّه يعلم أنّه لا يعلم .

الرابع : كما أنّ مقتضى اليد أصالة الملكية فيما يُمْلَك ، كذلك مقتضاها أصالة الاختصاص بذي اليد فيما ليس ملكاً ، كالوقف .

فلو كان شيء في يد أحد مدّعياً وقفيّته عليه ، فادعاه غيره و لا بيّنة له ، يقدّم قول ذي اليد ؛ لموثقة يونس بن يعقوب المتقدّمة ، بل الظاهر الإجماع أيضاً .

و من هذا القبيل أيضاً : ما إذا ادّعى على غيره بكون ما في يده بادعاء الإجارة من مالكه أنّه الذي استأجره منه ، فيقدّم قول ذي اليد ، و هكذا .

الخامس : ما ذكر من تقديم قول ذي اليد لدلالة اليد على الملكية أو الاختصاص ، إنما هو إذا لم يعارض اليد أصل آخر .

و أما إذا عارضه أصل أو استصحاب ، ففي بعض موارده الخلاف ، و في بعض آخر يقدّم الاستصحاب ، كما إذا ادعى ذو اليد الانتقال إليه من مالكه السابق ، أو ثبتت مسبوقية يده بيد إجارة أو عارية أو نحوهما ، و لم يعلم زوال اليد الأُولى ، فلو ادعى مالك الأرض ملكيتها والمتشبث بها وقفيتها ، أو المتشبث الإجارة والمالك عدمها ، أو المتشبث التحجير ، وغيره أثبت تحجيره السابق ، لا يقدّم قول ذي اليد كلياً . و تحقيق كل مسألة مذكور

في موضعها.

السادس: هل يختص اقتضاء اليد للملكية أو الاختصاص في الأعيان، أم يجري في المنافع أيضاً؟ لم أعثر بعدُ على مصرّح بأحد الطرفين.

والظاهر: هو الأول؛ للأصل، و عدم ثبوت الإجماع في غير الأعيان، و اختصاص الأخبار بها.

أما أخبار تعارض البينات والروايتان الأخيرتان، فظاهرة؛ لأنّ موردها في الأعيان.

و أما رواية حفص بن غياث، فلأنّ لفظ «شيئاً» في أولها و إن كان نكرة في سياق الشرط المفيدة للعموم، إلاّ أنّ رجوع الضمير في قوله: «الشراء منه» و «أن يشتريه» يوجب إما تخصيصه بالأعيان أو التوقف كما بيّن في الأصول؛ لعدم جواز الشراء في المنافع إجماعاً.

و أما الموثقة، فلرجوع الضمير المجرور فيها إلى المتاع الذي هو من الأعيان.

و أما رواية مسعدة، فلأنّ الاستدلال بها إنما هو بواسطة الأمثلة المذكورة فيها، و كلها من الأعيان. و أما قوله: «والأشياء كلها على هذا» منفرداً، فإنما يدل على الحلية دون تمام المطلوب.

نعم، ظاهر حديث فدك العموم، إلاّ أنه يمكن دعوى اختصاص صدق اليد حقيقة بالأعيان، فإنها المتبادرة عرفاً من لفظ ما في اليد بل الاستيلاء، و صدقهما على المنافع غير معلوم.

بل هنا كلام آخر: و هو أنّ اليد والاستيلاء إنما هو في الأشياء الموجودة في الخارج، القارّة، و أما الأمور التدريجية الوجود، الغير القارة كالمنافع، فلو سلّم صدق اليد والاستيلاء عليها، فإنّما هو فيما تحقق و مضى لا في المنافع المستقبلة التي هي المراد هاهنا.

و لا يتوهم أنّ ما ورد في خصوص الرَحَى الواقعة على نهر ماء الغير والمنعِ

عن سدّ الماء عنه[١]، يُثبت اقتضاء اليد في المنافع الملكيةَ أيضاً، و كذا ما ذكره جماعة في الميزاب[٢]، لأنّ عدم اقتضاء اليد الملكيةَ فيها لا ينافي المنع عن سدّ منفعة مخصوصة بدليل[٣] آخر، كالخبر أو الضرر، فيخصَّص الحكم بمورده.

و أما ما قد يدّعى من ظهور اليد في الملكية، و هو حاصل في المنافع أيضاً[٤]، ففيه ـ بعد تسليم اليد فيها ـ منع حجية ذلك الظهور أوّلاً، و منع الظهور ثانياً، فإنّه لو سلّم فإنّما هو في الأعيان مع التصرفات الملكية[٥]، و أما في المنافع التي أعيانها ملك الغير فلا؛ لشيوع مشاهدة الناس متصرفين في كثير من المنافع من غير تحقق جهة اللزوم و الملكية.

فيحمل الجار على حائط جاره أو المشترك، و ينصب الميازيب على داره أو ملكه، و يطرح الثلج، و يضع خشب السقف على حائطه، و يجري الماء من داره إلى داره، أو ماؤه إلى داره، و يستعمل المسلمون بشاهد الحال بعضهم ماء بعض، و يُجرون مياههم في دُورهم، و قد يغيّرون مواضع الجريان في كل عام، و يبنون الحياض الكبيرة المجددة، إلى غير ذلك.

بل يمكن ادعاء ظهور عدم[٦] الملكية في أمثال ذلك، وابتناء الأمر أولاً على المسامحة أو شاهد الحال.

السابع: ما ذكر من أنّ الاستيلاء يدل على أصالة الاختصاص للمستولي، إنما هو إذا لم يكن هناك مدّعٍ يثبت له جهة اختصاص آخر أيضاً، فلو كان كذلك

١: الكافي ٥: ٢٩٣/٥، الفقيه ٣: ١٥٠/٦٥٩، التهذيب ٧: ١٤٦/٦٤٧، الوسائل ١٧: ٣٤٣ أبواب إحياء الموات ب١٥ ح١.

٢: منهم العلاّمة في التذكرة ٢: ١٨٤، وإرشاد الأذهان ١: ٤٠٦، والسيّد المجاهد في المناهل: ٣٦٤، والمحدث البحراني في الحدائق الناضرة ٢١: ١٢٢.

٣: في «هـ»: وبدليل.

٤: انظر الحدائق الناضرة ٢١: ١١٩.

٥: في «هـ»: بالملكية. والمراد بالتصرفات الملكية: هي التصرفات التي لايتصرفها إلاّ المالك.

٦: في «ب»: عدم ظهور.

لايفيد الاستيلاء شيئاً؛ لأنّ جهة الاختصاص الثابتة بالاستيلاء غير معيّنة، و إرجاعها إلى ما يدعيه المستولي لا دليل عليه بخصوصه حتى يحمل عليه. والجهة الأُخرى للغير ثابتة، فليس لها معارض معلوم و لا دافع كذلك.

فلو ادّعى أحد استئجار شيء في يد غيره مدّعياً هو أيضاً أنّه استأجره، تُطلب البينة من المدعي؛ لأصالة الاختصاص بالمستولي، فإنّ جهة الاختصاص بينهما واحدة. بخلاف ما لو ادّعى المالك عدم الإجارة؛ لأنّ ملكيته مختصة به، والمدّعي يدّعي الاختصاص الاستئجاريّ و لا دليل عليه.

و كذا لو ادّعى أحد اختصاصه بشيء في يده، و يستولي عليه من جهة استحقاق منفعته بصلح أو نحوه، و ادّعى المالك عدمه، فلا يقدّم قول المستولي؛ لثبوت جهة اختصاص للمالك و عدم ثبوت الاختصاص النفعي للمستولي.

فاحتفظ بذلك فإنّه مفيد في كثير من المواضع.

الثامن: يشترط في دلالة اليد على الملكية احتمال كونها ناشئة من السبب المملّك، فلو علم مبدؤها و علم أنّه ليس سبباً مملّكاً، لا حكم لها، كَيَد الغاصب و الوَدَعيّ. و كما إذا كان هناك شيء لم يحتمل وجهاً شرعياً مملّكاً، و كما إذا أخذه المدّعي بحضورنا و أثبت يده عليه؛ للإجماع، و اختصاص الأدلة بغير ذلك.

و من ذلك القبيل ما تداول في أكثر قرى بلاد العجم: من أخذ ماء الغير كل يوم في بعضه و إدخاله في حماماتهم مع عويل صاحب يوم الماء غالباً و عدم رضاه، و لا يعتني أرباب الحمامات بعدم رضائه، فقد تُصحّح أعمالهم بثبوت يد ربّ الحمام على الماء، مع أنّه ليس له وقت معيّن على التحقيق من حيث المبدأ والمنتهى و لا قدر معيّن من المجرى، فإنّه يختلف ما يأخذونه بقلّة الماء و كثرته و قدر احتياج الحمام، و لايدّعي ربّ الحمام وقتاً معيّناً و لاقدراً معيّناً، و لا يمكن تصحيح ملكية ما يأخذونه للحمام مع هذه الإبهامات بوجه شرعيّ لا يشترك فيه غيره في ذلك الوقت.

ثم المراد باحتمال الاستناد إلى السبب المملّك أيضاً: الاحتمال المتحقق بعد إعمال الأُصول والقواعد الممهدة الثابتة.

فلو كانت هناك يد لم يعلم منشؤها، ولكن علمت مسبوقيتها بيد عارية أو غصب، و لم يعلم أنّ اليد الحاليّة هل هي تلك اليد، أو زالت الأُولى و حصلت يد ثانية من السبب المملّك؟.

فمقتضى استصحاب اليد السابقة و أصالة عدم حدوث يد أُخرى يجعلها هي اليدَ الأُولى، فلا يفيد ملكيته.

و ليس هذا من باب تعارض الاستصحاب والأصل مع اليد المقتضية للملكية، بل تصير اليد بواسطة الأصل والاستصحاب غيرَ اليد المقتضية.

التاسع: لايشترط في صدق اليد عرفاً مباشرة ذي اليد بنفسه للتصرف، بل تكفي مباشرة الوكيل والمستعير والأمين والمستأجر والغاصب منه بعد ثبوت أحد هذه الأوصاف له في ذلك التصرف؛ للصدق العرفي. و كذا يد المُقرّ أنها لزيد، فإنه يقال معه: إنها في يد زيد، فتأمل.

العاشر: يمكن أن يكون يدان أو أزيد على شيء واحد، بمعنى أن يكون يد كل واحدة منهما بحيث لو كانت منفردة لصدق كون ذيها ذا اليد بالنسبة إلى تمام الشيء عرفاً، كالدابة ركباها رديفين، و السراج الواحد يستضيئان به، واللحاف يلتحفان به معاً في كل ليلة، والإناء يأكلان منه دفعة، والفراش يجلسان عليه.

و حينئذٍ فيحكم بكونهما ذا اليد على ذلك الشيء، لاأنّ يد كل منهما على بعضه المشاع؛ لإمكان كون شيء واحد في يد اثنين، فلا ضرورة إلى التبعيض.

و ليست اليد كالملكية التي لايمكن تعلّقها بتمام شيء بالنسبة إلى كل من الشخصين، بل مثل القرابة لشخصين، والتوطن في بلدتين، والجوار لدارين، و مصاحبة شخصين، و مؤانستهما، و هكذا.

الحادي عشر: اقتضاء اليد للملكية التامة لذي اليد إنما هو إذا لم تعارضها يد

أُخرى أيضاً، أي كانت يداً منفردة، فلو كان شيء واحد في يد شخصين بحيث لم يختص يد كلٍ بالبعض عرفاً، لا تدل على ملكيته لواحد منهما؛ للمعارض، و لا لهما معاً بأن يكون تمامه ملكاً لهما؛ لعدم الإمكان.

و هل يحكم حينئذٍ بالاشتراك في الملكية حتى يكون بينهما بالسوية ـ كما هو مقتضى قاعدة الشركة مع عدم دليل على الاختلاف ـ أم لا، بل يحكم بواسطة اليدين على نفي ملكية غير هما، و إن لم يحكم بملكيتهما أو أحدهما؟.

ظاهر أكثر الأخبار المتقدّمة و إن كان خالياً عن الدلالة على ذلك ـ لأنّ الرواية الأُولى مختصة باليد الواحدة، والعلّة المذكورة فيها بقوله: «و من أين جاز لك» إلى آخره لا تدل على أنّه إذا اشتراه من اثنين يجوز له أن يشهد أنّه لهما، بل تدل على أنّه يجوز له أن يشهد: أنّه ملك لهما، أو لأحدهما.

والثانية و إن كانت أعم، إلاّ أنها لا تدل على الأزيد من طلب البينة من الخارج منهما، المستلزم لاقتضاء نفي ملكية الغير و حصول الملكية في الجملة الشاملة لملك هذا و هذا، و هما معاً بالشركة، و أما الاشتراك بخصوصه فلا. و كذا إطلاق الروايات الثلاث الأخيرة ـ إلاّ[1] أنّ مقتضى قوله في الموثقة: «و مَن استولى على شيء منه فهو له» أنّه لو استوليا معاً عليه كان لهما، و بمقتضى قاعدة التساوي في الشركة المبهمة أنّه بينهما نصفين، و مرجعه إلى أنّ اليدين المشتركتين تقتضيان الملكية المشتركة.

و تعضده الروايات الكثيرة الدالة على تنصيف ما يدعيه اثنان و يدهما عليه بدون البينة لأحدهما أو مع البينة لهما[2].

بل الظاهر أنّه إجماعي أيضاً، كما يظهر من حكمهم بالتنصيف في تداعي شخصين ما في يدهما معاً.

١: استثناء من قوله: ظاهر أكثر الأخبار المتقدّمة، في الفقرة السابقة.

٢: الكافي ٧: ٤١٩/ ٢، التهذيب ٦: ١٣٣/ ٥٧٠، الاستبصار ٣: ٣٨/ ١٣٠، الوسائل ١٨: ١٨٢ أبواب كيفيّة الحكم و... ب١٢ ح٢.

الثاني عشر: لو أقرّ ذو اليد بملكية زيد ثم أقرّ بعده لعمرو، يحكم باليد لزيد؛ لثبوتها بالاعتراف الأول، و عدم صدق اليد عرفاً للثاني بعد الأول، فلا يصلح الثاني لمعارضة الأول، فيبقى الأول بلامعارض و مستصحَباً.

عائدة (٧٠)
في تحقيق اشتراط إفادة المطلق للعموم بأن لا يكون مذكوراً لبيان حكم آخر

قد يذكر أنّ إفادة المطلق للعموم مشروطة بأن لا يكون مذكوراً لبيان حكم آخر .

قال بعض مشايخنا المحققين ـ قدّس اللّه سرّه ـ في فوائده : المطلق يرجع إلى العموم بشرطين :

أحدهما : أن لا يكون بعض أفراده شائعاً بحيث ينصرف الذهن إليه عند الإطلاق .

إلى أن قال :

والثاني : أن يكون ذكره لأجل بيان حكم نفسه من حيث يراد إثبات عمومه ، لا أن يكون مذكوراً على سبيل التقريب لبيان حكم آخر ، كقوله تعالى : ﴿كلوا مما أمسكن عليكم﴾[1] ، فإنّ ذكره لإظهار حلّ ما يصيده الكلب من حيث إنّه صاده لا من حيث الغَسل و عدم الغسل منه ، لأنّ رجوعه إلى العموم إنما هو لئلاّ يخلو الكلام عن الفائدة ، والفائدة هنا متحققة و إن لم يرجع إليه[2] . انتهى كلامه

١ : المائدة ٥ : ٤.

٢ : الفوائد الجديدة للوحيد : ٢ـ١ ، فائدة٥.

رحمه اللّه.

أقول: غرضه أنّ إفادة المطلق للعموم لمّا كانت لأجل الحكمة، فإنّه لولاه يخلو الكلام عن الفائدة، فيشترط في إفادته له عدم ترتّب فائدة أُخرى لبيان الحكم عدا حكم نفس المطلق.

فيقال، حينئذ: إنّه لولا عموم الحكم لجميع أفراده خلا الكلام عن الفائدة؛ لعدم إمكان إرجاعه إلى واحد معيّن و لا إلى واحد لا بعينه، و لا يتصور فائدة أُخرى، فليس إلّا العموم.

و ذلك لا يتمّ إذا لم يعلم كون المطلوب بيان حكم نفس المطلق، بل كان الكلام مُنساقاً لبيان أمر آخر، كما أنّه سبحانه بيّن حكم حلّيّة صيد الكلب بقوله: ﴿كلوا مما أمسكن﴾، و لم يُرِد بيان حكم المُمسَك حتى يعمّ جميع أفراده حتى غير المغسول موضع عُضّ الكلب منه لئلاّ يخلو الكلام عن الفائدة، بل أراد بيان حلّيّة صيد الكلب و هو يحصل بحلّيّة فرد من ممسَكاته أيضاً.

بل مقتضى ذلك: عدم ثبوت العموم، مع احتمال كونه منساقاً لبيان حكم آخر، بل مع احتمال ترتب فائدة أُخرى.

والحاصل: أنّ إفادته للعموم إنّما هو إذا علم أنّ المتكلم في بيان حكم المطلق لا مطلقاً.

ولكن لا يخفى أنّ ذلك إنما يصح على القول بكون عموم المطلق لدليل الحكمة و أنّه لولاه لخُلّي الكلام عن الفائدة.

و أما لو قلنا بأنّ عمومه لأجل تعليق الحكم على الطبيعة، و هي في ضمن جميع الأفراد موجودة، فيجب تحقق الحكم في ضمن الجميع، فلا يتم ذلك.

بل التحقيق حينئذ أنّه يشترط عدم العلم بعدم[1] كون الكلام منساقاً لبيان حكم الطبيعة، و تعليق الحكم عليها، و لا يشترط العلم بكونه منساقاً له؛ لأنّ كونه

١: في «هـ»: لعدم.

منساقاً لتعليق الحكم عليها مقتضى الأصل والحقيقة.

نعم لو علم عدم ذلك لم يجرِ الدليل، إذ لا يكون الحكم في الكلام معلّقاً على الطبيعة وارداً عليها. فإذا قال أحد: خذ الدراهم و اشتر لي لحم الغنم، فذهب المأمور و اشترى به الخبز، فقال له الآمر: إني أمرتك باشتراء اللحم و أنت اشتريت الخبز؟ لايكون قوله: «باشتراء اللحم» مطلقاً معارضاً لقوله أولاً: «اشتر لحم الغنم»؛ لأنّ قرينة المقام دالّة على أنّ مراده ليس بيان إرادة طبيعة مطلق اللحم، بل أراد نفي إرادة الخبز، فلا يمكن الاستدلال به لثبوت الحكم في جميع أفراد اللحم.

والحاصل: أنّه على ذلك يشترط انتفاء عمومه بالعلم بأنّ ذكر المطلق ليس إلّا لبيان حكم آخر غير بيان حكم الطبيعة.

ثم إنّ ما ذكره من أنّه يشترط في إفادته العموم: أن يكون ذكره لأجل بيان حكم نفسه من حيث يراد إثبات عمومه، و من قوله: من حيث إنّه صاده لا من حيث الغَسل و عدم الغسل، أنّ عمومه أيضاً مخصوص بحيثيته التي علّق الحكم عليها من هذه الحيثية فلا يسري إلى حيثيات أُخر، و إذا حصل الشك فيه من حيثية أُخرى لم يجز التمسك بالعموم من الحيثية الأولى، و لم يكن عمومه من هذه الحيثية منافياً لما ينفي الحكم عنه من حيثية أُخرى.

فإذا قال: الغنم حلال، يعم الحكم لجميع الأغنام من حيث إنّه غنم، فلا يمكن الاستدلال به على حليّة الغنم المغصوب، أو الجلاّل، أو الميتة، أو غيرها.

و هذا الكلام أيضاً إنما يجري على دليل الحكمة، إذ حليّة الغنم من حيث هو غنم فائدته تامة و إن لم يعلم حال أفراده من حيثية أُخرى.

و لا يجري على المختار من كون عموم المطلق لوجود الطبيعة؛ لأنها موجودة في ضمن كل فرد من أفرادها في جميع حالاتها، فيجب تحقق الحكم أيضاً.

هذا مع أنّ ما ذكره من ملاحظة الحيثية المذكورة، إن أراد أنّه لأجلها لا يثبت الحكم في أفراد ذلك المطلق المحيّثة بحيثيات أُخر من جهة وجود حيثية الحكم إذا

شكّ في حكمها من جهة الحيثيات الأُخر، لزم انتفاء التعارض بين المطلقات إلاّ فيما إذا كان المتعارضان واردين على المطلق من حيثية واحدة، لا إذا تغايرت الحيثيات.

فلا يكون تعارض بين قوله: في الغنم الزكاة، و ليس في الحيوان المعلوف الزكاة، أو ليس في الحيوان الأسود أو الجلاّل الزكاة؛ لأنّ الإثبات راجع إلى حيثية الغنمية والنفي إلى حيثية العلف أو السواد أو الجَلَل، فلا يثبت بالأول ثبوت الزكاة في المعلوفة من جهة الغنمية.

و إن أراد أنّ الحكم إنما هو من الحيثية الأُولى أينما وجدت هذه الحيثية، و يحصل التعارض فيما اجتمعت فيه الحيثيتان، فهو صحيح، ولكن الظاهر من قوله: «لا من حيث الغَسل و عدم الغسل» أنّه لا يحكم لأجل تعليق الحكم على المطلق بوجوده في غير المغسول أيضاً، فلا ينافي حليّة المطلق حرمة غير المغسول ويحكم بحرمته ولا يلاحظ إطلاق الحلّ، و هذا غير صحيح، فتأمل.

عائدة (٧١)

في حمل الأمر والنهي على الاستحباب والكراهة عند تعذّر حملهما على الحقيقة

قد ترى الفقهاء ـ كثيراً ـ أنهم عند تعذّر حمل الأمر والنهي على ظاهرهما من الوجوب والحرمة يحملونهما على الاستحباب والكراهة، و قد يطالَب بالوجه فيه مع تعدد مجازاتهما.

والتحقيق: أنّه إذا تعدّد مجاز اللفظ المصروف عن حقيقته و لم يقم دليل بالخصوص على تعيين المراد منها، فقالوا: إن كان بعضها أقرب إلى الحقيقة المصروف عنها يجب الحمل عليه، و إلاّ دخل فيه الإجمال.

و جعلوا وجه القرب الموجب لذلك ثلاثة، كما صرّح به بعض سادة مشايخنا المحققين، فقال: اعلم أنّ المقتضي لتعيين المجاز مع تعذر الحقيقة أُمور ثلاثة:

الأول: تبادر المعنى المجازي المعيّن من اللفظ المصروف عن حقيقته، كما في قولك: رأيتُ أسداً في الحمام، فإنّ المفهوم من لفظ الأسد المقترن بقرينة الكون في الحمام هو الرجل الشجاع.

و من المعلوم أنّ هذا الفهم غير مستند إلى دلالة لفظ الأسد و لا إلى القرينة المذكورة، فإنّ الكون في الحمام يقتضي الصرف عن إرادة المعنى الحقيقي الذي

هو الحيوان المفترس، و لا دلالة فيه على تعيين الرجل الشجاع أصلاً.

فلولا أنه مدلول لفظ الأسد المصروف عن حقيقته والمتبادر منه، لم يعقل فهمه في الكلام؛ لانتفاء الحصر في المجاز.

و تبادر المعنى المجازي من اللفظ المقترن بالقرينة لا ينافي مجازيته؛ لأنّ التبادر الذي هو علامة الحقيقة هو فهم المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن القرينة، و تبادر المجاز هو فهم المعنى مع القرينة.

ثم التبادر في المجاز قد يحصل بمجرد القرينة الصارفة عن الحقيقة كما في المثال، و قد لا يحصل بذلك وحده بل يتوقف على وجود الصارف عن بعض المجازات أيضاً، و ذلك إذا كان مساوياً للمجاز المقصود من اللفظ، كما في لفظ اليد التي هي حقيقة في العضو المخصوص و مجاز في النعمة والقدرة، فإذا أُريد استعمالها في النعمة وجب ضم قرينة تصرفها عن إرادة القدرة، كأن يقول: لزيد يدٌ عند أوليائه ـ مثلاً ـ و لم يجز الاكتفاء بالقرينة الصارفة عن الحقيقة، بل يجب مجموع القرينتين الصارفتين عن الحقيقة والمجاز المساوي؛ لا لأنّ الصرف عن الأمرين يقتضي تعيين المراد، لانتفاء الحصر، بل لأنّ المتبادر من اللفظ المصروف هو ذلك.

و أنت إذا تتبّعت القرائن اللفظية وجدتها في الأكثر كذلك، إذ قلّما يتفق في الكلام قرينة معيّنة للمراد، صارفة عن الحقيقة و سائر المجازات المحتملة عدا المعنى المقصود، بل الغالب أنّ قرينة المجاز إما صارفة عن خصوص الحقيقة، أو عنها و عن شيء من المجازات، و أنّ التعيين إنّما يستند إلى اللفظ المصروف عن بعض معانيه. و لولا أنّ المعنى المراد هو المتبادر من اللفظ بعد الانصراف لا متنعت الدلالة اللفظية في أكثر المجازات.

الثاني: شهرة المجاز المعيّن و كثرة وقوعه في الكلام، و إنما الاشتهار سبب للتعيين؛ لعدم انفكاكها عن التبادر الموجب له غالباً، و لأنّ الظنّ يُلحق الشيء بالأعم الأغلب.

الثالث: قوة العلاقة في المجاز و شدّة مناسبته مع الحقيقة: إما لأنّ شدّة المناسبة موجبة لأشهرية الاستعمال في الكلام و كثرة الدوران في المحاورات، أو لأنّ قرب المعنى المجازي إلى الحقيقي بحيث لا أقرب منه مقتضٍ للانتقال من اللفظ إليه. أو لأنّ القرب من الحقيقة يقتضي ترجيح إرادته بنفسه، أي باعتبار كونه قريباً لا لكونه مظنة للاشتهار أو مقتضياً للتبادر والانتقال؛ إذ لا ريب في أنّ القرب من الحقيقة مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة، و ارتفاع المساواة لا يكون إلّا بالترجيح[١]. انتهى ملخصاً.

أقول: قد بيّنّا في كتبنا الأُصولية[٢] اعتبار الوجه الأول من هذه الوجوه الثلاثة، و كذا الأخيران حيثما أوجبا التبادر، و أما بدونه فلا.

و قد أشار السيد الاستاذ إلى بعض ما في الأخيرين أيضاً لو لا اعتبار إيجابهما للتبادر.

و أما الوجه الأول فهو تامّ صحيح، و كما ذكره يرجع تعيين أكثر المجازات في الكلمات إليه، و متابعته شائعة في المحاورات، معتبرة عند أربابها.

و منه تعيين صاحب الجَمال من القمر أو البدر في قولك: رأيت قمراً أو بدراً في بيت فلان، والبليد من قولك: فلان حمار، و نحو ذلك، و إن كان ذلك التبادر مسبباً في الغالب من اشتهار الاستعمال في ذلك المجاز، و قد يُسبَّب عن عدم ظهور علاقة بين المعنى الحقيقي و بين غير ذلك المجاز.

ثم مما ذكر يظهر وجه حملهم الأمر والنهي المصروفين عن حقيقتيهما على الندب والكراهة؛ لأنهما المتبادران منهما عند تعذّر الحقيقة، كما صرّح به السيد السند المذكور[٣].

مع أنّه لو اعتبر الوجهان الأخيران أيضاً لكانا جاريين هنا أيضاً؛ لأنّ استعمال

١: لم نعثر عليه في فوائد الأصول. ونقله ايضاً السيد المجاهد في مفاتيح الأصول: ٥٨.
٢: راجع مناهج الأحكام: ٢٥، منهاج: قد يوجد قرينة صارفة عن الحقيقة.
٣: كما نقله عنه في مفاتيح الأصول: ٥٩.

الأمر والنهي في الندب والكراهة شائع كثير، حتى قيل: إنّ صيغتَي الأمر والنهي حقيقة فيهما أو مشتركة بينهما و بين الوجوب والتحريم[1].

و علاقة الندب والكراهة مع الوجوب والحرمة أقوى من علاقتهما مع سائر المحتملات، و هما أشدّ مناسبة معهما من غيرهما.

١: معالم الأصول: ٣٩، مفاتيح الأصول: ٥٩، نقلاً عن السيد الاستاذ.

عائدة (٧٢)

في بيان الإجمال في حكايات الأحوال

ترى الأُصوليين والفقهاء يقولون: إنّ حكايات الأحوال تُلبس الألفاظ الواقعة فيها ثوبَ الإجمال و لا تفيد عموماً و لا إطلاقاً، فيقولون: إنه قضية في واقعة، و هو كذلك كما هو في الأُصول مبيّن.

و مع ذلك تراهم قديستدلون في بعض الموارد بالحكايات بإطلاقها، و هو في غاية الكثرة، كما في رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ رجلين اختصما إلى أمير المؤمنين عليه السلام في دابّة في أيديهما، و أقام كل واحد منهما البيّنة أنها نتجت عنده، فأحلفهما عليّ عليه السلام، فحلف أحدهما و أبى الآخر أن يحلف، فقضى بها للحالف»[1].

فتمسّكوا بها في إجراء هذا الحكم في كل واقعة كانت من جزئياتها من غير فرق بين البينتين المتساويتين في العدد و في العدالة، والمختلفتين فيهما أو في أحدهما، و من غير تفرقة بين أن يكون إباء الآخر عن الحلف تعنّتاً أو إجلالاً لله[2].

و كما في رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام

١: الكافي ٧: ٤١٩/ ٢، التهذيب ٦: ٢٣٣/ ٥٧٠، الاستبصار ٣: ٣٨/ ١٣٠، الوسائل ١٨: ١٨٢ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح٢.

٢: في «ب»، «ج»، «هـ»: لها، بدل لله. ويكون المراد: إجلالاً للحلف.

اختصم إليه رجلان في دابّة و كلاهما أقام البينة أنه أنتجها، فقضى بها للذي في يده»[١].

فأجروا الحكم في كل بينة أيضاً تمسكاً بها.

و كذلك في صحيحة أبي بصير عن أبي عبداللّه عليه السلام، و فيها: و ذكر «أنّ علياً عليه السلام أتاه قوم يختصمون في بغلة، فقامت البيّنة لهؤلاء أنهم أنتجوها على مذْوَدهم لم يبيعوا و لم يهبوا، و أقام هؤلاء البيّنة أنهم أنتجوها على مِذودهم لم يبيعوا و لم يهبوا، فقضى بها لأكثرهم بيّنة»[٢].

فاستدلوا بها على الحكم المذكور من غير تفرقة بين كون البغلة في يد أحدهما أو في يديهما، و لا بين البينتين المتساويتين عدالة والمختلفتين، و لا بين المؤرّختين و غير المؤرّختين.

و كذا في موثقة سماعة عن أبي عبداللّه عليه السلام، قال: «إنّ رجلين اختصما إلى علي عليه السلام في دابّة، فزعم كل واحد منهما أنها نتجت على مذوده و أقام كل واحد منهما بيّنة سواء في العدد، فأقرع بينهما سهمين»[٣].

و يجعل بعض هذه الأخبار معارضاً لبعض آخر في بعض أحكامهما، و لولا الحكم فيها بالإطلاق أو العموم لما كان تعارض[٤].

و كما في رواية القاسم بن سليمان، قال: سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: «قضى رسول اللّه صلى الله عليه وآله بشهادة رجل مع يمين الطالب في الدين وحده»[٥].

١: الكافي ٧: ٤١٩/٦، التهذيب ٦: ٢٣٤/ ٥٧٣، الاستبصار ٣: ٣٩/ ١٣٣، الوسائل ١٨: ١٨٢ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح٣.

٢: الكافي ٧: ٤١٨/ ١، الفقيه ٣: ٣٨/ ١٢٩، التهذيب ٦: ٢٣٤/ ٥٧٥، الوسائل ١٨: ١٨١ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح١.

٣: الفقيه ٣: ٥٢/ ١٧٧، التهذيب ٦: ٢٣٤/ ٥٧٦، الاستبصار ٣: ٤٠/ ١٣٥، الوسائل ١٨: ١٨٥ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح١٢.

٤: في «ح»: لما كانت تتعارض.

٥: التهذيب ٦: ٢٧٣/ ٧٤٥، الاستبصار ٣: ٣٢/ ١١٠، الوسائل ١٨: ١٩٥ أبواب كيفية الحكم ب١٤ ح١٠.

فيستدلّون بها على ثبوت الحكم في كلّ دين.

و كما في رواية أبي مريم عن أبي جعفر عليه السلام: في بيان حكم امرأة أتت أمير المؤمنين عليه السلام فقالت: إني قد فجرت[1]. إلى آخر الحديث، و هو طويل.

فاستدلوا بها على هذا الحكم بالإطلاق في كل واقعة يشملها إطلاقها لو لا أنها قضية في واقعة.

و كما في موثّقتَي سماعة و أبي العباس، المتضمنتين لحدّ رسول الله صلى الله عليه وآله المستسقَي الذي زنى، بعُرجون[2] فيه مائة شِمراخ[3] مرّة واحدة[4].

فتكلّموا فيها بمقتضى ظاهر الإطلاق.

و كما في رواية شعيب العقرقوفي، قال: سألت أباالحسن عليه السلام عن رجل تزوّج امرأة لها زوج، قال: «يفرّق بينهما»، قلت: فعليه ضرب؟ قال: «لا، ماله يضرب؟!» فخرجت من عنده و أبو بصير بحيال الميزاب، فأخبرته بالمسألة والجواب، فقال لي: أين أنا؟ قلت: بحيال الميزاب، قال: فرفع يده فقال: و ربّ هذا البيت أو ربّ هذه الكعبة لسمعت جعفراً عليه السلام يقول: «إنّ علياً عليه السلام قضى في الرجل تزوّج امرأة لها زوج، فرجم المرأة و ضرب الرجل الحدّ، ثم قال: لو علمت أنّك علمتَ لفضخت رأسك بالحجارة» ثم قال: ما أخوفني أن لا يكون أُوتي علمه[5].

١: الفقيه ٤: ٢٠/ ٥٠، الوسائل ١٨: ٣٨٠ ابواب حد الزنا ب١٦ ح٥.

٢: العُرجون: أصل العذق الذي يعوجّ وتقطع منه الشماريخ فيبقى على النخل يابساً. الصحاح ٦: ٢١٦٤ «عرجن».

٣: الشِمراخ والشُمروخ: العثكال والعُثكول الذي عليه البُسر، واصله في العِذق، وقد يكون في العنب. الصِحاح ١: ٤٢٥، لسانَ العرب ٣: ٣١ «شمرخ».

٤: التهذيب١٠: ٣٢/١٠٧ـ١٠٩، الاستبصار ٤: ٢١١/٧٨٦، الوسائل ١٨: ٣٢٠ ابواب مقدمات الحدود ب١٣ ح٥، و ص٣٢٢ ح٧.

٥: الفقيه ٤: ١٦/٧، التهذيب١٠: ٢٥/٧٦، الاستبصار٤: ٢٠٩/٧٨٢، الوسائل١٨: ٣٩٧ ابواب حد الزنا ب٢٧ ح٧. و قد تقرأ في النسخ: أولى علمه.

أُنظر إلى أبي بصير كيف فهم من حمل حكاية جعفر عليه السلام لقول علي عليه السلام الإطلاق، و لذا جعله منافياً لقول أبي الحسن عليه السلام و قال ما قال، مع أنه يمكن أن يكون عمل أمير المؤمنين عليه السلام لأمرٍ هو أعلم، كأن يكون الرجل وجب عليه الحدّ والمرأة الرجم لغير ذلك العمل، و نحو ذلك، إلى غير ذلك.

و لعلّك ترى كتب الاستدلال مشحونة بالاستدلال بحكايات الأحوال في أمثال هذا المجال، فكيف الحال؟.

أقول: غرضهم من قولهم: إنه قضية في واقعة فلا يصلح حجة لإطلاق أو عموم، و إنّ حكاية الحال واردة مورد الإجمال، أنها من حيث هي هي كذلك، و لاينافي ذلك أن يفهم منها الإطلاق في مواضع باعتبار القرينة الخارجية المنضمة معها.

و من القرائن المفيدة للعموم أو الإطلاق: حكاية المعصوم لها بعد السؤال منه عن حكم واقعة[1]؛ لأنه وارد عن الإمام مورد الاستدلال، و هو مفهم قطعاً؛ لأنه لو كان في الألفاظ المطلقة المذكورة في الواقعة قيد له مدخلية في ذلك الحكم، لوجب على الإمام ذكره ليتمم الاستشهاد والاستدلال. بل المتبادر المتفاهم عرفاً من مثل ذلك عدم مدخليّة قيد آخر في ذلك الحكم، و أنّه لوكان لكان الحاكي ذَكرَه البتّه.

و لهذا يستدل الفقهاء في تلك المواقع باستشهاد الأئمة بحكايات[2] الأحوال و يفهمون منه العموم أو الإطلاق.

ثم إنّ ذلك فيما إذا كانت حكايته عليه السلام مسبوقة بسؤال منه عن حكم واقعة من أفراد ذلك المطلق، كما في رواية العقرقوفي في غاية الوضوح.

و هل يكون كذلك لو لم تكن مسبوقة بالسؤال ـ كما في أكثر الروايات المتقدّمة ـ أم لا؟ فيه إشكال.

١: في «ج، ح»: الواقعة.

٢: قد تقرأ في النسخ: لحكايات.

والظاهر منه أيضاً: الإطلاق أو العموم و عدم مدخلية قيد آخر في الحكم؛ لأنّ الظاهر أنّ حكاية المعصوم لذلك ليس لمجرد الحكاية والقصّة، و إنما هو لبيان حكم الواقعة كما هو وظيفته عليه السلام، و عليه بناء أكثر كلماته الشريفة.

و لأنه يعلم غالباً أنّ السامعين يجعلونها حجة في الوقائع و يفهمون الإطلاق، فلولا إرادته يلزم الإغراء بالجهل.

بل لنا أن نقول: إنه لولا الإطلاق لكانت حكاية مجملة خالية عن الفائدة المعتدّ بها، والظاهر أنّ المعصوم أجلُّ من أن يتكلّم به.

و لأجل هذه الأمور يتبادر منه العموم أو الإطلاق، و لأجل ذلك التبادر استند إليها الأصحاب في إثبات العموم و لو لم يسبق السؤال[1].

و هل حكاية الراوي حالاً عن الإمام يكون كذلك أيضاً أم لا؟

كما في رواية تميم بن طرفة: إنّ رجلين عرفا بعيراً فأقام كل واحد منهما بينة، فجعله أمير المؤمنين عليه السلام بينهما[2].

الظاهر أنّ الراوي أراد الإطلاق أو العموم، سيّما مع سبق السؤال عنه.

ولكن الإشكال في حجيته، والظاهر عدم الحجية؛ لأنه ليس رواية الإطلاق والعموم عن الإمام، لأنّ الواقعة لم تكن إلاّ جزئية حقيقية. فإن أراد الراوي ذلك فهو مستند إلى استنباطه و اجتهاده و هو ليس بحجة أصلاً.

و من الأمور المنضمة مع تلك الحكايات المثبتة للعموم أو الإطلاق: عدم القول بالفصل بين الأفراد، كما في الدابّة في الروايات المذكورة، فإنها و إن كانت دابّة مخصوصة من بعير أو فرس أو بغلة أو حمار أو غيرها ولكن لا فرق بينها بالإجماع المركب.

و منها: تنقيح المناط القطعي أو الأولوية حيثما وُجدا.

١: في النسخ: ولولا سبق السؤال.

٢: الفقيه ٣: ٢٣/ ٦١، وفيه: «ادّعيا» بدل «عرفا»، التهذيب ٦: ٢٣٤/ ٥٧٤، الاستبصار ٣: ٣٩/ ١٣٤، الوسائل ١٨: ١٨٣ ابواب كيفية الحكم ب١٢ ح٤.

و لافرق في حجية العموم أو الإطلاق الحاصلين من هذه الثلاثة لو وجدت مطلقاً، سواء كانت الحكاية من الإمام أو الراوي، و سواء كانت مسبوقة بالسؤال أو لم تكن، واللّه الموفّق.

عائدة (٧٣)

إذا قام دليل على أنّ سقوط التكليف عن بعض عبادة لا يستلزم السقوط عن الباقي، فهل يجوز التمسك بإطلاق الأمر السابق على وجوب الباقي؟

إذا قام دليل على أنّ سقوط التكليف عن بعض عبادة لا يستلزم السقوط عن الباقي، بل يجب الإتيان به، كالوضوء، حيث إنّه انعقد الإجماع على أنّه لو تعذّر الإتيان ببعض أجزائه ـ كغَسل إحدى اليدين لقطعها ـ يجب الإتيان بالأجزاء الباقية.

و حينئذٍ فهل يجوز التمسك بإطلاق الأمر السابق بالباقي، أولا؟

و تظهر الفائدة فيما إذا اختلفوا في وجوب شيء على مَن يجب عليه الإتيان بالباقي و عدمه.

فإنّه على الأول يجب اتّباع ما دلّ عليه الأمر السابق من إطلاق أو تقييد أو غيرهما.

و على الثاني يجب فيه العمل بما تقتضيه الأُصول الشرعية.

فقيل بالثاني؛ لأنّ الأوامر إنما كانت متوجهة إلى القادر على الجميع، و بعد حصول المانع ارتفعت، و وجوب الإتيان بالباقي إنّما هو من جهة دليل آخر غير تلك الخطابات، فتجب ملاحظة حاله، فالأوامر السابقة غير معتبرة أصلاً و

لا يمكن الرجوع إليها في شيء من الأحكام[١] .

أقول : ما ذكره فيما إذا كان الأمر السابق أمراً واحداً منحلاً إلى أجزاء ـكقوله : توضّأ ـ ظاهر و موافق للأصل .

و أما إذا كان أوامر عديدة، كقوله سبحانه : ﴿فاغسلوا وجوهكم و أيديكم ... وامسحوا برؤوسكم و أرجلكم﴾[٢] ففيه ليس بذلك الظهور و إن كان الأمر أيضاً كذلك ؛ لدوران الأمر بين تخصيص الخطاب بأُولي الأيدي والأرجل بقرينة قوله : ﴿و أيديكم و أرجلكم﴾ ، و بين تقييد قوله : ﴿و أيديكم و أرجلكم﴾ بمثل قوله : «إن كانت لكم الأيدي و الأرجل» ، والظاهر عدم الترجيح ، فلا يعلم شمول الخطاب لمقطوع اليدين أو الرجلين .

نعم لو كانت هناك خطابات متعددة بتعدد الأجزاء ، يمكن التمسك في الأجزاء الباقية بما يدل عليه خطاباتها . كما إذا قال : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم ، و قال في خطاب آخر : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا أيديكم ، و هكذا إلى آخر أجزاء الوضوء ، والوجه واضح .

١ : مفاتيح الأصول : ٥٢٤ .

٢ : المائدة ٥ : ٦ .

عائدة (٧٤)
في بيان اصطلاحات صاحب الوافي في الرجال المتكرِّرة

اعلم أنه قد اصطلح المحدّث الكاشاني، مؤلّف كتاب الوافي، في أسماء الرجال المتكررة في الأسانيد اصطلاحاً خاصاً بيّنه في ديباجة الكتاب[1].

و ربما لاتحضر الديباجة فيحتاج الناظر في الأحاديث إلى معرفتهم. و قد ذكره ولده الفاضل محمد المدعوّ بعلَم الهدى في فهرست يُكتَب كثيراً في ظهور مجلّدات الوافي، و ربما لايكون مكتوباً، فرأيت أن أذكر فهرسته هنا ليكون معيناً للطالب.

قال ولده علم الهدى:

هذا ما اصطلح عليه الوالد الاستاذ في كتاب الوافي من أسامي الرجال المتكررة في الأسناد، أستضبطها في هذا الجدول تذكرة لمن أراد تناولها من الأصحاب.

و وزّعتها ستّة أقسام، واضعاً لكل طائفة منها اشتركت في معنى عنواناً يخصّها بالانتساب. قال:

المكتفَى عن تعدادهم بالأعداد:

الاثنان في أوائل السند: الحسين بن محمد، عن معلّى بن محمد.

١: الوافي ١: ٣٣.

الاثنين في أواخر السند: هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة.

الأربعة التامة: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني.

الأربعة الناقصة: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز.

الأربعة عن صفوان: محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، و أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبدالجبار.

الثلاثة في أوائل السند: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير.

الحسين عن الثلاثة: الحسين بن سعيد، عن محمد بن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي.

الخمسة التامة: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي.

الخمسة الناقصة: علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ و محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان؛ جميعاً عن ابن أبي عمير.

سهل عن الثلاثة: سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبدالله بن عبدالرحمن الأصم، عن مسمع بن عبدالملك.

الصفار عن الثلاثة: محمد بن الحسن الصفار، عن حسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمّار.

العدة عن ابن عيسى: محمد بن يحيى العطّار، و علي بن موسى الكميداني، و داود بن كورة، و أحمد بن إدريس، و علي بن إبراهيم، عن أحمد بن محمد بن عيسى.

العدة عن البرقي: علي بن إبراهيم، و علي بن محمد بن عبدالله بن أُذينة، و أحمد بن محمد بن أُمية، و علي بن حسن عن أحمد بن محمد البرقي[1].

العدة عن سهل: علي بن محمد بن غلاّن، و محمد بن أبي عبدالله، و

١: في «ج»: محمد بن خالد البرقي.

محمد بن الحسن، و محمد بن عقيل الكليني، عن سهل بن زياد.

محمد عن الأربعة: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم.

المكتفى عن أسمائهم بكلمات النسبة:

الأزديّ: بكر بن محمد الأزدي.

الأشعريّ: جعفر بن محمد الأشعري.

البجليّ: عبدالرحمن بن الحجّاج البجلي.

البرقيّ: أحمد بن محمد بن خالد البرقي.

البزنطيّ: أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي.

البصريّ: عبدالرحمن بن أبي عبدالله البصري.

التلعكبريّ: أبو محمد هارون بن موسى التلعكبري.

التميميّ: عبدالرحمن بن أبي نجران التميمي.

التيمليّ: علي بن الحسن بن علي بن فضّال التيمليّ.

الثماليّ: أبو حمزة الثماليّ ثابت بن دينار.

الجعفريّ: سليمان بن جعفر الجعفري.

الجوهريّ: القاسم بن محمد الجوهري.

الحضرميّ: أبو بكر الحضرمي.

الخراسانيّ: إبراهيم بن أبي محمود الخراساني.

الديلميّ: محمد بن سليمان الديلمي.

الرازيّ أو الجامورانيّ: أبو عبدالله محمد بن أحمد الرازي الجاموراني.

السياريّ: أحمد بن محمد السياري.

الصهبانيّ: محمد بن عبدالجبار الصهباني.

الطاطريّ: علي بن الحسن الطاطري.

الطيالسيّ: محمد بن خالد الطيالسي.

العاصميّ: أبو عبدالله أحمد بن محمد العاصمي.

العبيديّ: محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني.

العجليّ: بريد بن معاوية العجلي.

العرزميّ: عبدالرحمن بن محمد العرزمي.

العلويّ: محمد بن أحمد العلوي.

العقرقوفيّ: شعيب بن يعقوب العقرقوفي.

العياشيّ: محمد بن مسعود العياشي.

الغنويّ: هارون بن حمزة الغنوي.

الفطحيّة: أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمّار بن موسى الساباطي.

القاسانيّ: علي بن محمد.

القمّيّ: أبو علي أحمد بن إدريس الأشعري.

القمّيّان: أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبدالجبار.

الكاهلي: عبدالله بن يحيى.

الكرخيّ: إبراهيم بن أبي زياد.

الكنانيّ: إبراهيم بن نعيم أبو الصباح.

الكوفيّ: الحسن بن علي.

اللؤلؤيّ: الحسن بن الحسين.

المروزيّ: سليمان بن حفص.

المنقريّ: سليمان بن داود.

الميثميّ: أحمد بن الحسن.

النخعيّ: أيوب بن نوح.

النميريّ: موسى بن أكيل.

النهديّ: الهيثم بن أبي مسروق.

النيسابوريّان: محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان.

الهاشميّ: إسماعيل بن الفضل.

اليمانيّ: إبراهيم بن عمر.

المعبَّر عنهم بالأوصاف والألقاب:

الأصمّ: عبدالله بن عبدالرحمن.

برزج: منصور بن يونس.

البقباق: أبو العباس الفضل بن عبدالملك.

الحجّال: عبدالله بن محمد.

الحذّاء: زياد بن عيسى أبو عبيدة.

الخزّاز: إبراهيم بن عيسى أبو أيوب.

الخشّاب: الحسن بن موسى.

الدهقان: عبيدالله بن عبدالله.

الرزّاز: أبو العباس محمد بن جعفر.

الزيّات: محمد بن الحسين بن أبي الخطاب.

السرّاد: الحسن بن محبوب.

الشحّام: أبو أُسامة زيد بن يونس.

شعر: يزيد بن إسحاق شعر.

الصحّاف: الحسين بن نعيم.

الصفّار: محمد بن الحسن.

الصيقل: الحسن بن زياد.

القدّاح: عبدالله بن ميمون.

المشايخ: محمد بن نعمان، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه محمد.

المفيد: أبو عبدالله محمد بن النعمان.

مؤمن الطاق : أبو جعفر محمد بن النعمان الأحول .

الوشّاء : الحسن بن علي .

المحذوفُ أسماءُ آبائهم :

أبان : أبان بن عثمان .

أحمد في ثواني أسانيد الكافي أو أوائلها : أحمد بن محمد .

أحمد في أوائل أسانيد التهذيب : أحمد بن محمد .

بنان : بنان بن محمد بن عيسى ، و هو عبداللّه أخو أحمد بن محمد بن عيسى .

الحسين : الحسين بن سعيد الأهوازي .

حسين : الحسين بن عثمان .

حمّاد : حمّاد بن عثمان .

حميد عن ابن سماعة : حميد بن زياد ، عن الحسن بن محمد بن سماعة .

دُرست : دُرست بن أبي منصور الواسطي .

ذبيان : ذبيان بن حكيم الأودي .

ذريح : ذريح بن محمد بن يزيد المحاربي .

رفاعة : رفاعة بن موسى النخّاس الأسدي .

سعد : سعد بن عبداللّه .

سماعة : سماعة بن مهران الحضرمي .

سهل في ثواني الأسانيد أو أوائلها : سهل بن زياد .

صفوان : صفوان بن يحيى .

عاصم عن محمد بن قيس : عاصم بن حميد .

عثمان : عثمان بن عيسى .

العلاء : العلاء بن رزين .

علي في أوائل الأسانيد : علي بن إبراهيم بن هاشم .

علي عن أبي بصير : علي بن أبي حمزة .

علي الميثمي : علي بن إسماعيل .

فضالة : فضالة بن أيوب .

المُحَمدَين في أواسط الأسانيد : محمد بن إسماعيل ، عن محمد بن الفضيل .

محمد في أواخر الأسانيد : محمد بن مسلم الثقفي .

محمد في أوائل الأسانيد : محمد بن يحيى العطار .

مسمع : أبو سيّار مسمع بن عبدالملك الملقّب بكردين .

موسى في أوائل أسانيد التهذيب : موسى بن القاسم البجلي .

النضر : النضر بن سويد .

المنسوب إلى أجدادهم بحذف الأسماء :

ابن أبان : الحسين بن الحسن بن أبان .

ابن أبي حمزة : الحسن بن علي بن أبي حمزة .

ابن أُشيم : علي بن أحمد بن أشيم .

ابن بزيع : محمد بن إسماعيل بن بزيع .

ابن بندار : علي بن محمد بن بندار .

ابن بقاح : الحسن بن علي بن يوسف بن بقاح .

ابن رباط : علي بن الحسن بن رباط .

ابن الزبير : علي بن محمد بن الزبير .

ابن زرارة : محمد بن عبدالله بن زرارة .

ابن سماعة : الحسن بن محمد بن سماعة .

ابن شمّون : محمد بن الحسن بن شمون .

ابن عقدة : أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة .

ابن عيسى : أحمد بن محمد بن عيسى .

ابن فضال : الحسن بن علي بن فضال .

ابن قولويه : جعفر بن محمد بن قولويه .

ابن محبوب : محمد بن علي بن محبوب .

ابن هلال : محمد بن عبدالله بن هلال .

ابن يقطين : الحسن بن علي بن يقطين .

المنسوبون إلى آبائهم أو أحد أقربائهم بحذف الأسماء :

ابن أبي يعفور : عبدالله بن أبي يعفور .

ابن أسباط : علي بن أسباط .

ابن أسباط عن عمه : علي بن أسباط ، عن يعقوب بن سالم الأحمر .

ابن بكير : عبدالله بن بكير .

ابن رئاب : علي بن رئاب .

ابن عمار : معاوية بن عمار .

ابن كلوب : غياث بن كلوب .

ابن مرار : إسماعيل بن مرار .

ابن مسكان : عبدالله بن مسكان .

ابن المغيرة : عبدالله بن المغيرة .

ابن وهب : معاوية بن وهب .

الحسن عن أخيه : الحسن بن علي بن يقطين ، عن أخيه الحسين بن علي .

الحسن عن أخيه عن أبيه : الحسن بن علي بن يقطين ، عن أخيه الحسين ، عن أبيهما علي .

علي عن عمه : علي بن حسان ، عن عمه عبدالرحمن بن كثير الهاشمي .

القاسم عن جده : القاسم بن يحيى ، عن جده الحسن بن راشد .

عائدة (٧٥)
في التمسك بالإجماع في مورد يعتقد مدعي الإجماع خروجه منه

إذا ادّعى أحد الإجماع على أمر كلّيّ، واختلف في كون بعض الأشياء من جزئياته، و مدّعي الإجماع يعتقد عدم كونه منها، فهل يحكم مَن يعتقد جزئيته و خطأ المدّعي في اعتقاد العدم بأنّه داخل تحت المجمع عليه ـ أي الإجماع الادّعائي ـ أو لا؟

كما إذا قال أحد: يجوز الدخول في صلاة الفريضة بالوضوء المندوب إجماعاً، واعتقد عدم استحباب الوضوء للتأهّب أو لتلاوة القرآن، واعتقد آخر استحبابه لهما.

التحقيق: أنّه إن علم أنّ مراده الإجماع على هذا العنوان، أي: عنوان الوضوء المندوب، يدخل الوضوء المختلف فيه عند معتقد استحبابه في الإجماع المنقول.

و إن علم أنّ مراده الأفراد دون العنوان لم يدخل.

و إن لم يعلم الأمران يتوقف، والأصل عدم ورود نقل الإجماع عليه.

عائدة (٧٦)
في حمل المطلق على العموم البدلي أو الاستغراقي

قال جماعة: يشترط في حمل المطلق على العموم الاستغراقي أو البدلي أن تكون أفراد الماهية متواطئة، فلا يكون بعضها أرجح بالشيوع والغلبة.

و مرادهم ليس التواطؤ في نحو الأولوية والأقدمية، بل في الشيوع والغلبة، بأن كان انصراف الإطلاق إليه[1].

و شاع ذلك بين المتأخرين من أصحابنا.

قيل: و لهذا يلزم حمل إطلاقات غَسل الثوب والبدن على الغسل بالماء المطلق[2]. و في كون هذا الحمل لأجل ذلك نظر.

و ربما تظهر من السيد المرتضى ـ رحمه اللّه ـ المخالفة في ذلك و قال: لو كان الأمر على ذلك لوجب أن لايجوز غسل الثوب بماء الكبريت والنفط و غيرهما مما لم تجر العادة بالغسل به[3]. انتهى.

و رُدّ: بأن المراد الغلبة بحيث يَتعارف عند أهل اللسان انصراف الإطلاق

١: في «هـ»: عليه.

٢: مفاتيح الأصول: ١٩٦.

٣: المسائل الناصرية (الجوامع الفقهية): ٢١٩.

إليه[1]، وهو لا يخلو عن شيء.

أقول: الشيوع على قسمين: استعمالي، ووجودي.

فإن كان الشيوع استعمالياً ـ كالدابة في ذوات الأربع ـ فلاشك في انصراف المطلق إليه إن بلغ الشيوع حدّاً يوجب التبادر؛ لأنّه موجب لحصول الوضع التخصصي، وأما إن لم يبلغ ذلك الحدّ ففيه نظر.

و إن كان وجودياً ـ كالإنسان بالنسبة إلى ذي الرأسين ـ فينصرف المطلق إليه فيما كان الشيوع قرينة صارفة عن الحقيقة، كما في: كان إنسان. و أما في غيره، نحو: أكرم إنساناً، فلا[2].

(والتحقيق: أنّا إن قلنا بأنّ إفادة المطلق لأحد العمومين بواسطة دليل الحكمة وانتفاء المرجع)[3] يمكن القول بالانصراف إلى الشائع الاستعمالي والوجودي مطلقاً.

و إن قلنا: بأنها لأجل تعليق الحكم على الماهية، فلا ينصرف إلّا في الصور التي ذكرناها.

و على ما ذكرنا لا فرق بين المطلق والعامّ الوضعي.

و أما على ما قالوا فرّقوا ما بينهما.

قال: بعض مشايخنا المحققين ـ قدّس سرّه ـ: العموم الوضعي متناول للأفراد الشائعة والنادرة جميعاً، بخلاف المطلق فإنّه يختص بالأفراد الشائعة.

إلى أن قال: فإن قيل: لا يخلو إما أن يكون تبادر البعض مقتضياً للحمل عليه، باعتبار أنّ الخطابات الشرعية إنما يراد منها معانيها الظاهرة الشائعة إلى الفهم، أو لا يكون كذلك؛ لأنّ المعتبر صدق اللفظ حقيقة، حصل التبادر أو لم يحصل.

فعلى الأول: يجب تخصيص العموم بالأفراد الشائعة كالإطلاق، و على

١: مفاتيح الأصول: ١٩٦.

٢: فلا، ليست في «ج، ح».

٣: مابين القوسين ليس في «ج، ح»، وفي «ب»: فالتحقيق ....

الثاني: يعمّ المطلق كالعام، فلا وجه للفرق.

قلنا: الوجه فيه ظاهر؛ لأنّ المطلق لم يوضع للعموم، و إنما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف الإفادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الإبهام، والحمل على الأفراد الشائعة يكفي في حصول هذا الغرض، و لا داعي له على الحمل على الاستغراق.

و أما العموم الوضعي فمدلوله الاستغراق، فيجب الحمل عليه، والحمل على الأفراد الشائعة تخصيص لا يُرتَكب إلاّ بدليل[١]. انتهى.

و ما ذكره ـ قدّس سرّه ـ في وجه التفرقة صريح فيما ذكرنا، من أنّ بناء حملهم على الشائع إنما هو باعتبار جعل دليل عموم المطلق الحكمةَ دون تعلّق الحكم بالطبيعة.

ثم إنّ من القائلين بالفرق بين المطلق والعام مَن قال: بأنّ الأفراد النادرة التي هي في غاية الندرة لاتنصرف إليها الألفاظ الموضوعة للعموم أيضاً.

ثم بما ذكرنا يظهر أنّ ما ليس دلالته على العموم بالوضع، بل بالقرينة العقلية ـ نحو عموم ترك الاستفصال، و عموم المنزلة[٢]، و عموم التشبيه، لو قلنا بعموم الأخيرين ـ ينصرف إلى الفرد الشائع البتة لو كان شيوعه موجباً لظهور إرادته.

ثم إنّ ما ذكروه من انصراف المطلق إلى الشائع، إنما هو إذا لم تقم قرينة على إرادة العموم الشامل للفرد النادر منه، و أما معها فلا.

و من القرائن: استثناء بعض الأفراد النادرة، كقوله: أكرم الإنسان إلاّ ذا أربعة أرجل، فإنّه يشمل ذا الرأسين أيضاً. و قوله: الغَسل مزيل للنجاسة إلاّ إذا كان بماء الرمّان.

و منها: الإتيان بقيد لإخراج بعض الأفراد النادرة، كقوله: الإنسان غير ذي

١: فوائد الأصول: ٧٣ فائدة ١٨.

٢: في «ج، ح»: عموم البدلية.

أربعة أرجل واجب الإكرام.

و منها: الإتيان بحدّ المطلق ـ ولو بالخاصة ـ كأن يقول: الإنسان و هو الحيوان الناطق واجب الإكرام، أو الغسل و هو إزالة العين بالمائع مطهِّر.

و منها: تعليق حكم المطلق على وصف يتحقق في النادر أيضاً، كقولك: المؤمن يستحقّ الإحسان.

و في ذلك نظر؛ لأنّ التعليق لايفيد أزيد من الإشعار الذي ليس بحجة.

عائدة (٧٧)
في اختلاف الإجماعات المنقولة إطلاقاً و تقييداً

قيل : إذا نقل أحد الإجماع على وجوب شيء بقول مطلق ـ كما إذا قيل : يجب عتق الرقبة في كفّارة الظهار إجماعاً ـ و حكى آخر الإجماع على وجوب ذلك مقيّداً بقيد ـ كما إذا قيل : يجب عتق الرقبة المؤمنة في كفّارة الظهار إجماعاً ـ لايجب حمل المطلق على المقيّد، إذ لا يصير كلام بعض قرينة لكلام بعض آخر، نعم يجب العمل بالمقيّد[1] .

أقول: حمل المطلق على المقيّد في أخبار الأطهار أيضاً ليس إلّا كذلك، كما حقّقنا في الأصول.

١ : مفاتيح الأصول : ٢٠٣ .

عائدة (٧٨)
في ورود قيدين متضادّين لمطلق

قال الشهيد في قواعده على ما حكي عنه: لو قيّد المطلق بقيدين متضادّين، نحو: أعتق في كفّارة الظهار رقبة، و ورد: أعتق فيها رقبة مذكّرة، و ورد أيضاً: أعتق فيها رقبة مؤنّثة، و علم عدم التعدد، تساقط القيدان و بقي المطلق على إطلاقه، إلاّ أن يدل دليل على أحد القيدين[١].

أقول: الظاهر التخيير بين القيدين؛ لأنّه الحكم عند تعارض الخبرين. و مرجعه أيضاً إلى ما يرجع إليه التساقط ولكن ليس تساقطاً.

ولكن ذلك إنّما هو في الأحاديث، أما في الأقارير والوصايا و نحوها، و إذا شهد شاهدان بإطلاق، و آخران بالمقيّد بقيد، و آخران بالمقيّد بقيد مضادّ للأول، فالحكم التساقط؛ لعدم ثبوت حجيّة شهادة عدلين لها معارض مثلها.

و هذا أيضاً إذا ثبت أوّلاً إطلاق.

و أما لو لم يثبت، بأن يقول الشاهدان: قال بهذا المقيّد، و آخران: إنّه قال بذلك، فليس من باب المطلق والمقيّد، بل من باب تعارض الشهادتين، فإما

١: القواعد والفوائد ١: ٢١٠، وقال نحوه السيوري في نضد القواعد الفقهية: ١٥٥.

يتساقطان و لايثبت شيء، أو يقرع.

و أما الأخذ بالقدر المشترك و هو المطلق، فلا دليل عليه.

عائدة (٧٩)
في بيان معنى الركنيّة

اعلم أنّ من الأحكام الوضعية: الركنية.

و لم يرد ذلك في الواجبات بالنسبة إلى جزء خاص في الروايات.

نعم ذكرها الفقهاء، ولكنهم اختلفوا في معناها و تفسيرها، بعد اتفاقهم على أنّ الركن ما تبطل الصلاة بتركه عمداً أو سهواً، في أنّه هل هو ذلك فقط، أو ما تبطل به و بزيادته كذلك؟.

فمن الأولين: العلاّمة في المنتهى، قال في كتاب الصلاة: و نعني بالركن [هنا] ما لو أخلّ به المصلّي عامداً أو ساهياً ثم ذكر بطلت صلاته[1].

و في الإرشاد، قال في بحث تكبيرة الإحرام: و هي ركن تبطل بتركها عمداً أو سهواً[2].

والشهيد في الذكرى، في البحث المذكور: و هي ركن في الصلاة، بمعنى بطلان الصلاة بتركها عمداً و سهواً؛ إجماعاً، [و كذا] باقي أركان الصلاة[3].

١: منتهى المطلب ١: ٢٦٤، ومابين المعقوفتين من المصدر.

٢: إرشاد الأذهان ١: ٢٥٢.

٣: الذكرى: ١٧٨، ومابين المعقوفتين من المصدر.

والفاضل المقداد في التنقيح، قال: الجزء باصطلاح الفقهاء إما أن تبطل الصلاة بتركه عمداً و سهواً، أولا، والأول يسمّى عندهم ركناً، و ما لايكون كذلك فسمّوه بالفعل[١] .

و صاحب المدارك، قال في بحث السجود: إنّهما ركن في الصلاة، بمعنى أنها تبطل بالإخلال بهما في كل ركعة عمداً و سهواً[٢] .

و ابن [أبي] جمهور اللحساوي[٣]، قال في المسالك الجامعية: تكبيرة الإحرام ركن في الصلاة، بمعنى بطلان الصلاة بتركها عمداً و سهواً، إجماعاً، و كذا باقي أركان الصلاة[٤] .

و في بعض شروح الجعفرية: و جزء الشيء مطلقاً يسمّى ركناً عند الأصوليين، والفقهاء جعلوا الجزء على قسمين: أحدهما ما تبطل الصلاة بتركه عمداً و سهواً، و هذا القسم عندهم يسمّى ركناً، و ما لا يكون كذلك سمّوه فعلاً غير ركن[٥] .

و قال بعض مشايخنا المعاصرين في شرحه على النافع: والمراد من الركن ما تلتئم منه الماهية، مع بطلان الصلاة بتركه عمداً و سهواً، كالركوع، و ربما قيّد بالأُمور الوجودية المتلاحقة لتخرج التروك، كترك الحدث، فإنها لاتعدّ أركاناً عندهم، و يمكن أن يكون المراد بالركن ما تبطل الصلاة بتركه مطلقاً، فيكون أعم من الشرط . ولكنه بعيد، و خلاف المصطلح عليه بينهم[٦] .

و من الآخرين: الفاضل ابن فهد في المهذب البارع، قال: اعلم أنّ الفقهاء

١: التنقيح الرائع ١ : ١٩٢ .

٢: مدارك الأحكام ٣ : ٤٠١، ولكن ليس فيه: (في كلّ ركعة).

٣: هو ابن أبي جمهور الإحسائي المشهور .

٤: لم نعثر عليه في مظانّه من كتاب المسالك الجامعية المطبوع في حاشية فوائد الملية، راجع بحث تكبيرة الإحرام ص١١٩ .

٥: نقله أيضاً في مفاتيح الأُصول: ٢٩٦ .

٦: رياض المسائل ١ : ١٥٢ .

استقرؤوا أفعال الصلاة فوجدوا منها أفعالاً تبطل الصلاة بتركها عمداً و سهواً، و زيادتها كذلك، فسمّوها بالركن. إلى أن قال: و ما لايكون كذلك فسمّوه بالفعل[١].

والمحقق الشيخ علي في جامع المقاصد في شرح القواعد، قال: الركن في اللغة هو الجزء الأقوى، و عند الفقهاء كذلك، إلاّ أنّ الركن في الصلاة عند أصحابنا هو ما تبطل بزيادته أو نقصه عمداً أو سهواً[٢].

والشهيد في روض الجنان، قال: تكبيرة الإحرام ركن فتبطل بتركها عمداً و سهواً، وكذا بزيادتها[٣]. ولكنه في مقام آخر منه[٤] قال نحو ما في الذكرى.

والمقاصد العلية، و فيها: ركن الصلاة ما تبطل الصلاة بزيادته و نقصه إلاّ ما استثني[٥]. و قال أيضاً: بمنع كليّة المقدمة القابلة بأنّ كل ركن تبطل الصلاة بزيادته مطلقاً[٦].

و في شرح الألفية: الركن: ما تبطل الصلاة بزيادته و نقيصته عمداً و سهواً. ثم قال: و كما تبطل الصلاة بنقصان أحد الخمسة تبطل بزيادتها كما هي قاعدة الركن، و قد أُستثني من هذه أُمور عشرة[٧].

و يظهر من شرح الاثني عشرية لبعض الفضلاء، قال: اعلم أنّ بعض أصحابنا قسّموا أفعال الصلاة قسمين: منه ما تبطل الصلاة بتركه عمداً و سهواً و

١: المهذب البارع ١: ٣٥٦.
٢: جامع المقاصد ٢: ١٩٩.
٣: روض الجنان: ٢٥٨.
٤: روض الجنان: ٣٣٤.
٥: المقاصد العليّة: ١٦١، وإليك نصّه: ... لأنّ ركنيّة الصلاة تبطل زيادته ونقصه إلاّ ماستثني.
٦: المقاصد العلية: ١٦٢.
٧: نقله أيضاً في مفاتيح الأصول: ٢٩٦، ولم نعثر على شرح بالخصوص، فإنّ شروح الألفية كثيرة جداًولم يطبع.

كذا بزيادته، و يسمّى ذلك القسم ركناً[١] .

و في شرح الاثني عشرية للنباطي: تكبيرة الافتتاح ركن، فتبطل الصلاة بزيادتها عمداً و سهواً، كما هو شأن الركن[٢] .

و يظهر ذلك أيضاً في مقام آخر من الكتاب المذكور لابن [أبي] جمهور قال: إنّ القول بركنيّة القيام يستلزم بطلان الصلاة بتركه و بزيادته و إن كان سهواً؛ لأنّ ذلك هو معنى الركن، مع إجماعهم على عدم ذلك، فكيف يتم القول بركنيّته.

إلى أن قال: و لعل المراد بركنيته عدم جواز إخلاء الصلاة منه بحيث لو صلّى المكلّف غير قائم ناسياً، بطلت صلاته[٣] .

و قال في مقام آخر: لاخلاف في ركنية شيء منها إلاّ النيّة فإنّ بعضهم عدّها شرطاً، إلاّ أنّا إذا عرّفنا الركن بأنّه ما تبطل الصلاة بتركه عمداً أو سهواً[٤]. إلى غير ذلك من كلمات الأصحاب.

و قد ظهر مما ذكرنا أُمور:

الأول: أنّ تقسيم الأجزاء إلى الركن و غير الركن مخصوص بالصلاة، كما يستفاد من كلام المنتهى والتنقيح، و بعض شروح الجعفرية، و شرح النافع، والمهذب، و جامع المقاصد، و شرح الألفية، و شرح الاثني عشرية.

الثاني: أنّ ذلك التقسيم إنما هو مصطلح الفقهاء، و ليس التسمية مستندة إلى قول الشارع، كما يظهر من التنقيح، و شرح الجعفرية، والمهذب، و جامع المقاصد، و شرح الاثني عشرية. و يظهر من الأخير أنّه اصطلاح لبعض أصحابنا لا جميع الفقهاء.

١ : النور القمريةفي شرح الاثني عشرية (مخطوط)، الفصل التاسع في منافيات الصلاة. والشرح للسيد الأمير فيض الله بن عبدالقاهر الحسيني التفرشي (م١٠٢٥) تلميذ المقدس الأردبيلي.

٢ : الكتاب مخطوط موجود في مكتبة آية الله المرعشي النجفي المرقمة: ٥٩٩٧، قاله عند شرح قول المصنف: والتكبير والقيام.

٣ : المسالك الجامعية في حاشية فوائد الملّية (المقاصد العلية) ١٤٢ـ١٤١ .

٤ : المسالك الجامعية في حاشية فوائد الملّية (المقاصد العلية)١٥٤ .

الثالث: أنّ معنى الركن الاصطلاحي أيضاً مختلف فيه عندهم، فمنهم من أخذ في بيانه البطلان بالزيادة، و منهم من لم يأخذه.

الرابع: أنّه على البناء على كون البطلان بالزيادة أيضاً ليس ذلك كليّاً لايختلف، بل استثني منه، كما صرّح به في المقاصد العلية، و شرح الألفية.

الخامس: أنّه لم يتعلّق بالركنية من الشارع حكم حتّى يجب علينا تحقيق معناه لأجل ذلك، و لا اهتمام بها معتدّ به، والمهتمّ به تعيين حكم كل فعل فعل بخصوصه.

عائدة (٨٠)
في بيان عدم اشتراط غير الواجب والحرام بالبلوغ

لا خلاف بين المسلمين في اشتراط التكليف بالواجب والحرام بالبلوغ، و أما بالمندوب والمكروه فلم يظهر فيه إجماع، بل صرّح جماعة بتكليف الطفل المميّز بهما.

قال صاحب المدارك بعد نقل استقراب تمرينية عبادة الصبيّ، و أنّ التكليف مشروط بالبلوغ عن المختلف: و يمكن المناقشة في اعتبار هذا الشرط بإطلاقه، فإنّ العقل لا يأبى توجّه الخطاب إلى الصبيّ المميّز، والشرع إنما [اقتضى] توقف التكليف بالواجب والمحرّم على البلوغ؛ لحديث رفع [القلم] و نحوه، و أما التكليف بالمندوب و ما في معناه، فلامانع منه عقلاً و لاشرعاً.

و بالجملة: فالخطاب بإطلاقه متناول له، والفهم الذي هو شرط التكليف حاصل، كما هو المقدّر، و من ادعى اشتراط [ما زاد على] ذلك طولب بدليله.

و يتفرّع على ذلك وصف العبادة الصادرة [منه] بالصحة و عدمه، فإن قلنا: إنّها شرعية، جاز وصفها [بالصحّة]؛ لأنها عبارة عن موافقة الأمر.

و إن قلنا: إنّها تمرينيّة، لم توصف بصحة و لا بفساد[١]. انتهى.

قيل بعد نقل ذلك عنه: و هو جيد بحسب الأصل والقاعدة، و يعضده خبر طلحة بن زيد عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ أولاد المسلمين هم موسومون[٢] عندالله شافع و مشفَّع، فإذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات، و إذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات»[٣-٤].

١: مدارك الأحكام ٦: ٤٢. ومابين المعقوفات من المصدر.

٢: في النسخ: من يسومون، وماأثبتناه من الكافي.

٣: الكافي ٦: ٨/٣، توحيدالصدوق: ٣/٣٩٢.

٤: مفاتيح الأصول: ٣١٧.

عائدة (٨١)
في التسامح في أدلة السنن

قد بيّنّا في كتبنا الأصولية -كشرح تجريد الأصول، والمناهج، و أساس الأحكام، و مفتاح الأحكام[١] -جواز التسامح في أدلة السنن والمكروهات.

و يتعلّق به أُمور نذكرها هنا:

الأول: أنّا ذكرنا في الكتب المذكورة أنّ التسامح مخصوص بما ذكر من المستحبات والمكروهات، و لايتعدّى إلى غيرهما من القصص والوعظ والتعزية، بمعنى الحكم بمدلول الأخبار الضعيفة فيها، كما يحكم بالمسائل الشرعية المستحبة أو المكروهة.

و صرّح والدي العلاّمة[٢] -قدّس سرّه- بجواز التسامح في هذه الأُمور أيضاً ما لم يعلم الكذب، و كذلك صاحب كتاب الرعاية على ما حكي عنه[٣].

و قد ذكرنا في موضعه: أنّ أدلة التسامح التي ذكروها من الأخبار لاتعم ذلك.

١ : مناهج الاحكام: ١٧٨ . منهاج: التسامح في ادلّة السنن.

٢ : صرّح به في انيس المجتهدين في الباب الثاني من البحث الثاني، فائدةٌ: المشهور بين الخاصة والعامّة التسامح في ادلة السنن. والكتاب مخطوط يوجد في مكتبة آية الله المرعشي، تحت رقم ٤٢١٦ .

٣ : الرعاية في علم الدراية: ٩٤ .

و إن أُريد مطلق حكاية الأخبار الضعيفة في هذه الأُمور، فلا كلام فيه ما لم يفهم الثبوت واقعاً أو الإسناد إلى الشارع.

و قد يستدل لجواز التسامح في هذه الأُمور: بسيرة الأصحاب، و بعموم: ﴿تعاونوا على البرّ والتقوى﴾[١]، و عموم: «من أبكى وجبت له الجنة»[٢-٣].

فإن أراد المستدل ما ذكرنا من رواية الأخبار الضعيفة، فيدل عليه ما ذكره، مضافاً إلى الأصل.

و إن أراد بيان المدلول والحكم به والفتوى فيما كان فتوى، كأن يقول: من يبكي يكون كفارة لذنب ستين سنة مثلاً، فلا يثبت مما ذكر؛ لمنع السيرة فيه، و حصول التعاون و الإبكاء بالرواية أيضاً[٤].

الثاني: لا فرق في جواز التسامح بين العبادات، والمعاملات، والعقود، والإيقاعات، والسياسات.

و لا بين ان يكون مفاد الرواية الضعيفة عملاً مستقلاً، كصلاة، أو صوم، أو دعاء، أو استحباب شيء في أثناء عبادة على وجه الجزئية أو الشرطية، أو على وجه التقييد[٥].

نعم إذا احتمل منافاته للعبادة، لايجوز التسامح حينئذ.

قيل: الظاهر أنّه لاخلاف في شيء مما ذكر بين القائلين بالتسامح[٦].

الثالث: هل يشترط في الرواية التي يتسامح بها أن تكون من طريقنا، أو تكون مذكورة في كتاب من كتب أصحابنا، أولا، بل يجوز التسامح بكل رواية

١: المائدة ٥: ٦.
٢: امالي الصدوق: ٦/١٢١.
٣: هذا الاستدلال في مفاتيح الأصول: ٣٥٠.
٤: يعني: انّ التعاون لايتوقف على الحكم بمدلول الرواية الضعيفة، ويمكن حصوله بنقل الرواية فقط، وكذا الإبكاء، فلا يكونان دليلاً عليه.
٥: في «ب»: التعبد.
٦: مفاتيح الأصول: ٣٥٠.

لا يعلم كذبها؟

الظاهر: الثاني؛ لعمومات التسامح[١].

و لاينافيه الأخبار الناهية عن أخذ الأحكام من أخبار المخالفين[٢]؛ لأنّ الظاهر منها النهي عن الاستناد إليها، و ذلك ليس كذلك، بل استناد إلى روايات أصحابنا.

الرابع: هل يتوقف جواز التسامح للعاميّ على تقليد المجتهد أم لا، بل يجوز ذلك له من غير تقليد؟

حكي عن بعض مشايخنا المعاصرين: الأول[٣]. و هو كذلك؛ لأنّ التسامح في أدلة السنن أيضاً حكم شرعي مختلف فيه، فهو كسائر الأحكام الشرعية الفرعية، فإذا قلّد مجتهده في ذلك يتسامح تقليداً في الأعمال المستحبة.

و ليس تقليده أن يفتي له المجتهد في كل مسألة مسألة بما تسامح فيه المجتهد، بل يجوز تقليده في أصل مسألة التسامح إذا أفتى بها مجتهده، فيتسامح العامي أيضاً و يفعل ما بلغ إليه ثوابه استحباباً.

ثم لازم جواز بناء العاميّ على التسامح تقليداً في السنن والمكروهات، جواز عمله فيها بما يراه في كتب الفقهاء الأموات، بل غير المجتهدين من العلماء، على الكيفية التي ذكروها، و بما يسمعها من الواعظين، و بما يدل عليه خبر ضعيف و لو لم يعلم حجّيته مالم يعلم أو يظن خلافه أو كذبه.

و ليس ذلك تقليداً له لمن ذكره كتقليد العامي للمجتهد الميت بتقليد الحي، بل هو من قبيل اعتماده على اذان الثقة او على قبول خبر العدل في الطهارة والنجاسة ورؤية الهلال و نحوها.

١: الكافي ٢: ٨٧/١، ٢، المحاسن ١: ٢٥، عدة الداعي: ٣، الوسائل ١: ٥٩ ابواب مقدمة العبادات ب١٨، بحارالأنوار ٢: ٢٥٦.

٢: العلل: ٥٣١/١، الوسائل ١٨: ٨٣ ابواب صفات القاضي ب٩ ح٢٤، وص٨٥ ح٣٤.

٣: حكاه الطباطبائي عن والده في مفاتيح الأصول: ٣٥١.

ثم المراد من التسامح الذي يقلّد فيه: هو مجرد الإتيان بفعل ورد استحبابه أو إعطاء ثواب عليه بمثل خبر غير معلوم الحجية، أو بوجوده في كتاب فقيه أو عالم، أو سماع منه أو نحوها ما لم يعلم خلافه.

و أما جواز تركه الذي هو أيضاً من أجزاء حقيقة المستحب، و هو مما لايتسامح فيه و لايجوز اتّباع غير قول مَن قولُه حجة له فيه.

فلو احتُمِل عند العامي وجوبُ أمر وَجَدَ الثواب على فعله، أو استحبابه بدليل يتسامح فيه، لم يجز له نفي الوجوب بذلك والدليلِ من جهة استحباب الفعل.

و كذا لايجوز له دفع حرمته المحتملة بالتسامح والدليل الذي يتسامح به[1].

و على هذا فكل أمر يريد العامي أن يتسامح فيه، فإن لم يكن عنده محتملاً للوجوب أو الحرمة و لو لجهل ساذج فهو.

و إلاّ فإن كان بناؤه بفتوى مجتهده على إجراء المقلّد أصالة عدم الوجوب والحرمة قبل الفحص عن المظانّ التي يكون شأن المقلّد التفحص فيها، فيبني فيهما على الأصل أولاً ثم يتسامح لا ستحبابه.

و إلاّ فيتفحص فيه أولاً عمن قوله له حجة شرعية عما يحتمله من الوجوب أو الحرمة، ثم يعمل بالتسامح بعد انتفاء الوجوب أو الحرمة.

و إن أفتى بأحدهما يبني الأمر عليه، لأنّ التسامح لايثبت إلاّ إعطاء الثواب على الفعل، و هو لاينافي العقاب على الترك إذا أفتى مفتيه بالوجوب، و لأنّ التسامح إنما يعمل به إذا لم يكن دليل على عدم جواز الفعل، و قول مفتيه دليل لازم الاتّباع له على الحرمة إذا أفتى بها.

و إذا أفتى بعض المجتهدين الأحياء بأحد الأمرين دون البعض، فله الخيار في تقليد أيّ الفريقين شاء في حكم الوجوب أو الحرمة أو عدمه، ثم بعد التقليد في

١ : في «ب»: فيه.

نفي الوجوب أو الحرمة يعمل بالتسامح.

و في حكم الحرمة الكراهة؛ لأنّ قول مجتهده بالكراهة يعارض الدليل الذي يتسامح به، والتسامح فرع عدم المعارض المقبول.

و أما الإباحة بمعنى تساوي الطرفين، فهي أيضاً نافية للثواب عن الفعل.

فإن كان فتوى مجتهده عليها لدليل دالّ على التساوي، فهو أيضاً يعارض الدليل الذي يستامح به و يقدّم عليه. و إن كان للأصل فلا يعارضه.

و على هذا فعلى مجتهده بيان ذلك أيضاً إذا سأله عن أمر يريد التسامح فيه.

و هذا بعينه حكم أجزاء فعل أو كيفيته، بمعنى أنه لو لم يحتمل في جزء من أجزاء ما يريد أن يتسامح فيه أو كيفية مخالفة فيه، فيعمل بالتسامح. و إن احتمله بأن يجوّز حرمة جزء أو كيفية، أو كراهته أو إباحته، فالحكم فيه كالحكم في أصل ذلك الأمر كما مر.

و قد ظهر مما ذكر: أنّ جواز تسامح المقلّد في كل أمر بالتقليد يتوقف على انتفاء احتمال نفي استحبابه عند من قوله حجة له و عليه، احتمالاً راجحاً أو مساوياً، إما لعدم التفاته إلى ذلك، أو لعلمه بعدم المخالفة، أو ظنّه به بالفحص عنه.

و أما مع الاحتمال الراجح أو المساوي بالمخالفة، فلا يتسامح إلاّ بعد الفحص بالقدر اللازم في أداء تكليفه، و هو القدر المحصل للظن بعدم المخالفة.

الخامس: هل الثابت من التسامح هو مجرد إعطاء الثواب فقط، أو يترتب عليه ما يترتب على سائر المستحبات، الثابت استحبابها بالدليل المعتبر شرعاً؟.

ظاهر عبارة الذخيرة الأول، حيث قال: إنّ هذا الوجه إنما يفيد مجرد ترتب الثواب على ذلك، لا أنّه يرد شرعاً عليه الأحكام الوضعية المترتبة على المستحبات الواقعية[1]. انتهى.

١: ذخيرة المعاد: ٤، ولكن فيه: على ذلك الفعل، لانّه فرد شرعي تترتب عليه ... على الافراد الواقعية.

فلو نَذر فعلَ مستحب، أو أوصى أحد بصرف ماله في مستحب، لايكفي ذلك.

و فيه: أنّ المستحب الواقعي إن كان ما يترتب على فعله الثواب، فيصدق على ذلك أيضاً، و إن كان هو ما يرجِّح فعله شرعاً أو طلب فعله من غير منع عن النقيض، فذلك كذلك أيضاً؛ إذ وعدة الثواب على الفعل من الشارع مرجّح شرعي، و يدل على الطلب التزاماً، فالمعتمد هو الثاني.

السادس: هل جواز التسامح مخصوص بالروايات الضعيفة، أو يلحق بها سائر الظنون أيضاً، كالإجماع المنقول، والشهرة، و فتوى الفقيه، والظن الحاصل من القياس، و من إلحاق الشيء بالأعم الأغلب؟

ظاهر المعالم الأول[1]، و ظاهر بعضهم الثاني[2]، والحق التفصيل، فيجوز فيما يصدق عليه بلوغ الثواب، كالثلاثة الأُول، دون غيره، كالأخيرين و نحوهما.

١: أنظر على سبيل المثال معالم الدين: ٤٣٣ـ٤٤٣، في آداب التخلي.

٢: أُنظر المعتبر ٢: ١١٦، والفصول الغروية: ٣٠٦، ومفاتيح الأصول: ٣٥١.

عائدة (٨٢)
في أنه هل الأصل القسيمية أو المعرّفية

إذا اعتبر الشارع أمراً في تحقق حكم شرعي أو وضعي، و شرَطَه فيه و علّق الحكم عليه، ثمّ حكم بتحقق ذلك الحكم أيضاً في بعض الحالات التي لم يعلم فيه تحقق المعلّق عليه، فهل الأصل فيه كونه قسيماً للأمر الأول في عليّة الحكم، يعني أنّ الحكم مترتب عليه أيضاً كما يترتب على الأمر الأول، أو المعرّفية والكاشفية الشرعيتين عن الأمر الأول؟

و ذلك كحلّية الذبيحة، فإنّها معلّقة مشروطة بالتذكية، و ثبت أيضاً تحقق الحلّية إذا أُخذ اللحم أو الجلد من يد المسلم أو سوق المسلمين، فهل الأخذ من المسلم قسيم للتذكية و ليست التذكية شرطاً على الإطلاق، أو معرّف شرعي لحصول التذكية؟ كما أنّ الاستصحاب معرّف لتحقق المستصحب، لا أنّ الوجود السابق يدلّ على الوجود الحالي.

و كقبول الشهادة، فإنّها مشروطة بعدالة الشاهد، و يكتفى عند جماعة بظاهر الإسلام، فهل ظاهر الإسلام قسيم للعدالة وليست العدالة شرطاً على الإطلاق، أو معرّف شرعي لها و كاشف عنها؟

و كطهارة الثوب المشترطة في الصلاة، والنجاسة المانعة عنها، فإنّه ثبت

كفاية الطهارة المعلومة سابقاً، والنجاسة كذلك، فهل الطهارة والنجاسة السابقتان قسمان لهما حال الصلاة، أو معرّفتان شرعيتان لهما في الحال؟

و كالملكية المعتبرة في جواز البيع والوقف والإجارة و الإعارة، و ثبتت كفاية اليد في جواز هذه الأمور، فهل الأصل قسيمية اليد للملكية، أو معرفيتها شرعاً لها؟ إلى غير ذلك.

لاشك أنّ الأصل هو القسيمية ما لم تكن قرينة على المعرّفية، إذ المفروض أنه لا ملازمة عقلية و لا عادية و لا شرعية بين ذلك الأمر والأمر الأول، فلو كان معرّفاً له لكان بحسب الشرع، والمفروض عدم دليل على المعرّفية، فتنتفي بالأصل.

و أيضاً ثبت بالدليل الشرعي كفاية الأمر الثاني أيضاً في ثبوت الحكم؛ و كونه لأجل كشفه عن الأول أمر زائد يحتاج الحكم به إلى الدليل.

والحاصل: أنّ المعرّفية الواقعية منتفية، والشرعية موقوفة على توقيف الشارع والأصل عدمه.

و على هذا فلا يحكم بالمعرّفية إلاّ بدليل شرعي من نصٍ ـ كأن يقول: المأخوذ من يد المسلم مذكّى أو محكوم عليه بالتذكية ـ أو إجماع أو قرينة.

و من القرائن المثبتة للمعرفية: اشتراط عدم العلم بانتفاء الأمر الأول في ترتّب الحكم على الأمر الثاني، فإنّ المتفاهم عرفاً حينئذ كون الثاني معرّفاً شرعياً للأول، و أنه قسيم و بدل عن العلم بالأمر الأول.

و لذا لم يقل أحد بعدم اشتراط التذكية، و لا الطهارة، و لا الملكية، و لا العدالة، و كفاية سوق المسلم، والطهارة السابقة، واليد، و ظاهر الإسلام في الحلية، والطهارة الحالية، و جواز البيع، و قبول الشهادة.

بل قالوا: بأنّ ما في السوق مذكّى شرعاً، والطاهر الاستصحابي طاهر شرعاً، و ما في يد فلان ملكه شرعاً، و ظاهر الإسلام مقتضٍ للعدالة.

و لذا لو نذر أحد أن يأكل اللحم المذكّى شرعاً، و أن يجتنب عن غير المذكّى

شرعاً، يكفي أكل لحم سوق المسلمين و لا يجب عليه الاجتناب عن لحم السوق. و كذا سائر الأمثلة.

و من القرائن: أن يضم الشارع مع الحكم بكفاية الأمر الثاني نحو قوله: أخذاً بظاهر الحال، فإنّه لو أراد أنّ ظاهر حال الأمر الثاني يقتضي تحقق الأمر الأول، لم يكن لذلك القيد فائدة أصلاً.

ثم إنّه تظهر الفائدة في نحو الأقارير، والوصايا، والنذور، والأحكام الشرعية و الوضعية المعلقة على الأمر الأول. نحو: بعتك منّاً عن اللحم المذكى شرعاً، أو: أجرتك كل دار ملكتها، أو: وقفت كذلك، فيحكم بوقفية ما كان في يده.

و تظهر الفائدة أيضاً في الإجماع، فإنّه على المعرّفية لا يكون القول بكفاية الأمر الثاني في تحقق الحكم منافياً للإجماع على اشتراط الأول مطلقاً، و على القسيمية المحضة يكون منافياً له.

و في تعارض الأدلة، فإنّه على المعرّفية لا يعارض ما دلّ على ترتّب الحكم على الأمر الثاني ما دل على ترتبه على الأول، و على القسيمية يحصل التعارض، فتأمل جداً.

عائدة (٨٣)

في أنّ الأصل في الوجوب هل هو العينية أو التخييرية

قالوا: الأصل في الوجوب هو المعيّن، والتخيير خلاف الأصل[١].

و قد يقال: إنّ الأصل في الوجوب المستفاد من الأمر و غيره من الألفاظ التي تدل عليه، المعيَّنُ، و أما فيما يثبت بالإجماع واختلف في كونه معيّناً أو مخيّراً، فنسبة الأصل إليهما على السواء.

و هذا الذي اخترته في كتاب مناهج الأحكام[٢].

والدليل على أصالة المعيّن في الأول: أصالة عدم بدليّة الغير، و عدم براءة الذمة بالغير، و عدم تعلّق الوجوب به، و عدم ملاحظته، إلى غير ذلك.

و أقول: لايخفى أنه يمكن أن يقال: إنّ فيما يثبت بالإجماع أيضاً الأصل كونه معيّناً، لا لأجل احتياج الشغل اليقيني إلى البراءة اليقينيّة؛ لأن القدر المسلّم الشغل بأحد الأمرين دون واحد معيّن.

و لا لأصالة عدم تعلّق الوجوب بالآخر؛ لأنّ الأصل عدم تعلّق الوجوب

١: كما في مفاتيح الأصول: ١٣٥.

٢: مناهج الاحكام: ٤٢.

التعيّني بالمعيّن.

بل لأنّ الإجماع هو الاتفاق الكاشف عن قول الإمام، فينكشف بالإجماع أنه قال بوجوب شيء، و يعلم قطعاً حكمه بوجوب الواحد المجمع على وجوبه، و إنما يشك في قوله بوجوب الآخر أيضاً، والأصل عدمه.

والحاصل: أنه انكشف بالإجماع قوله بالوجوب، و بتعلّقه بالواحد المجمع عليه، والتشكيك إنما هو في الزائد.

بل التحقيق في المقام أن يقال: قولهم (الأصل في الوجوب المعيّن أو المخيّر) إن أُريد منه أنّ الأصل في نفس الوجوب أو فيما يدل على الوجوب من حيث إنه يدل على الوجوب ما هو؟.

فجوابه: أنه لا أصل فيه، و نسبة الأصل إلى المعيّن و المخيّر سواء، سواء كان ذلك باللفظ أو الإجماع.

و إن أُريد أنّ الأصل في وجوب شيء هل هو وجوبه معيّناً، أو يحتمل التخيير؟ فالأصل فيه التعيين، سواء كان ذلك باللفظ أو الإجماع، والوجه ظاهر.

ثم إنّ هاهنا خلافاً آخر: و هو أنه بعد ثبوت أنّ الأصل في الوجوب المعيّن، فهل هو بالدلالة اللفظية، يعني أنّ معناه الحقيقي ذلك، و حقيقة الوجوب، العيني؛ أو الدالّ على الوجوب يدلّ عليه في الجملة من غير دلالة على خصوصية المعيّن أو المخيّر، و إنّما يحكم بالمعيّن لنفي التخيير بالأصل، كما يحكم بنفي وجوب الإكرام عن غير زيد إذا قال: أكرم زيداً، بالأصل لا بالمفهوم؟

حكي عن جماعة من المتأخرين[1] الأول؛ لكون الوجوب حقيقة في العيني،

١: حكاه عنهم الطباطبائي في مفاتيح الأصول: ١٣٦ـ١٣٥.

فيكون مجازاً في التخييري، و هو مصادرة.

و لتبادر العيني، و فيه المنع.

و لاقتضاء الأمر الإتيان بالمأمور به. و فيه: أنّ المأمور به في المخير أيضاً أحد الأمرين، و يجب الإتيان به أيضاً.

و لمنافاة قولك: أنت مخيّر بين ضرب زيد و عمرو، مع قوله أولاً: اضرب زيداً. وفيه: أنّ ذلك مستفاد من وحدة المفعول.

و لعدم صحة سلب تعيين قتل زيد عن قوله: اقتل زيداً. و فيه ما مرّ في سابقه.

و لأنه لو كان للأعم لماجاز حمل المطلق على المقيد، بل يحكم بالتخيير؛ لأنّ الأول خلاف الأصل، و لا يكون الثاني على هذا كذلك.

و فيه: أنه لايجوز في حمل المطلق على المقيد أيضاً على التحقيق.

و حكي عن جماعة منهم العلاّمة في المختلف، والمحقق الثاني في شرح القواعد، والشهيد الثاني في روض الجنان: الثاني؛ لئلا يلزم استعمال أمر ﴿فاسعوا إلى ذكر اللّه﴾[1] في الحقيقة والمجاز، للعينية على الحاضرين والتخييرية للغائبين[2].

و فيه: أنّ خطاب المشافهة مخصوص بالحاضر.

و لأنه لو كان للمعيّن، لدار الأمر في (اضرب زيداً و عمراً) بين التخيير والتجوز في لفظه أو في معنى الحقيقة، و لا ترجيح، مع أنه ليس كذلك.

و فيه: أنّ التجوّز في الأمر أرجح؛ للتبادر مع القرينة.

١: الجمعة ٦٢: ٩.

٢: حكاه عنهم الطباطبائي في مفاتيح الأصول: ١٣٦. وانظر روض الجنان: ٢٩١، وجامع المقاصد ٢: ٣٧٥، ولم نعثر عليه في مختلف الشيعة.

و لأنه لو قال: اضرب زيداً أو عمراً، لا يصح أن يقال: ما أوجب شيئاً.

و فيه: أنه لوجوب أحد الأمرين.

والتحقيق أن يقال: إنه إن كان الكلام في نفس لفظ الوجوب و نفس ما يدل عليه من غير ملاحظة الأُمور الخارجية، فالحق هو الثاني. و إن كان النزاع في مجموع الصيغة والمفعول، فالحق هو الأول، فإنّ المعنى التركيبي غير المعنى الإفرادي، كما أنّ مدلول القائم حقيقة نسبة القيام إلى فاعل، و مدلول زيد قائم نسبته حقيقة إلى خصوص زيد.

عائدة (٨٤)

في بيان معنى قول «هو مولى» في الرجال

كثيراً مايذكر في كتب الرجال: إنّ فلاناً مولى فلان، أو: مولى على سبيل الإطلاق. وهو يطلق باصطلاحهم على معان:

الأول: المعتِق بالكسر، فمن أعتق رجلاً صار مولاه، ويقال لذلك: إنه المولى من أعلى.

والثاني: المعتَق بالفتح، فإذا أعتقه رجل يصير مولىً له، ويقال له: المولى من أسفل، ويقال لهذين القسمين: المولى من الرقّ.

والثالث: الحليف، ويقال له: المولى بالحِلف بالكسر، وأصله: المعاقدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والإنفاق[1].

ومنه الحديث: «حالف رسول الله ﷺ بين المهاجرين والأنصار مرتين»[2] أي: آخا بينهم، فإذا حالف أحد آخر صار كل منهما مولى الآخر بالحلف.

والرابع: الملازم للشخص، فإنه يقال لمن يلازم غيره: إنه مولاه بالملازمة.

١: في «ج، ح»: الاتفاق.

٢: سنن ابي داود ٣: ٣٣٨.

كما قيل في مقسم مولى ابن عباس، للزومه إياه[١] .

والخامس: غير العربي الخالص، يقال: فلان مولى، وفلان عربي صريح .

والسادس: المولى بالإسلام، فمن أسلم على يد آخر كان مولاه بالإسلام .

ذكر هذه المعاني الثلاثة شيخنا الشهيد الثاني في شرح الدراية، وقال فيه: والغالب مولى العتاقة. وقال أيضاً: إنّ المولى بمعنى غير العربي الخالص أيضاً كثير[٢] .

ونقل بعض مشايخ والدي ـ قدّس سرّه ـ في تعليقته على منهج المقال أنه قال: والأكثر في هذا الباب إرادة معنى الغير العربي الخالص[٣] .

وهاهنا معنى سابع أيضاً ـ ذكره في التعليقة أيضاً [٤] ـ قد يراد منه، وهو النزيل، فيقال: مولى آل فلان، أي نزيلهم .

١ : المحاسن: ٤٨٠، تقريب التهذيب ٢ : ٢٧٣ .

٢ : الرعاية في علم الدراية: ٣٩٠ .

٣، ٤ : فوائد الوحيد (ضمن رجال الخاقاني): ٤٤، والتعليقة (منهج المقال): ٩ .

عائدة (٨٥)

في بيان معنى قولهم «أُسند عنه» «ولابأس به» في الرجال

كثيراً مايقول أرباب الرجال في حق شخص: أنه أُسند عنه، ويقولون أيضاً: لابأس به، وفي معناهما خفاء.

أما الأول، فقيل: إن معناه: أنه سُمع منه الحديث.

وقيل: لعل المراد: أنه سُمع منه على سبيل الاستناد والاعتماد، وإلاّ فكثير ممن سمع منه الحديث ليس ممن أُسند عنه، أي لايقولون ذلك في حقه.

وحكي عن الفاضل المولى محمدتقي المجلسي: أنّ المراد أنه روى عنه الشيوخ واعتمدوا عليه، قال: وهو كالتوثيق[1].

أقول: ويمكن أن يكون المراد: أنه روي عنه الحديث مسنداً إلى الغير، وأُسند الحديث عنه وبواسطته إلى الغير، فكأنهم اعتمدوا على إسناده، فأسندوا إلى من أسند هو عنه، ونُسبت الرواية إليه.

وأما الثاني، فقيل: معناه: أنه لابأس بمذهبه.

وقيل: إنه لابأس برواياته.

١: حكى كل تلك الأقوال الوحيد البهبهاني في فوائده (ضمن رجال الخاقاني): ٣١، والتعليقة (المطبوع في مقدّمة منهج المقال): ٧.

قيل: الأول أظهر إن ذكر مطلقاً، والأظهر منه: أنه لابأس به بوجه من الوجوه[١].

وكيف كان، فلاشك في إفادتها مدحاً، كما هو المشهور على ماقيل[٢].

ويظهر من العلاّمة أنه يفيد مدحاً معتدّاً به[٣].

وقيل: بإفادته التوثيق، واستقربه صاحب منهج المقال في رجاله الوسيط[٤] على ماحكي عنه.

وربما قيل بعدم إفادته المدح أيضاً[٥]، وهو ليس بجيّد.

١: والقائل الوحيد البهبهاني في فوائده (ضمن رجال الخاقاني): ٣١، والتعليقة (منهج المقال): ٧.

٢: أُنظر الرعاية للشهيد الثاني: ٢٠٨.

٣: رجال العلاّمة: ٥٨، ترجمة حفص بن سالم.

٤: تلخيص المقال ـ يستفاد منه ذلك في ترجمة إبراهيم بن محمد بن فارس وبشّار بن يسار وأحمد بن عوف وسلام بن عمرة الخراساني وغيرهم. ونقله الوحيد في فوائده (ضمن رجال الخاقاني): ٣١.

٥: وحكى كلّ تلك الأقوال الوحيد البهبهاني ايضاً في تعليقته، راجع فوائد الرجالية (ضمن رجال الخاقاني): ٣٢، والتعليقة (منهج المقال): ٧.

عائدة(٨٦)
في أصالة حجية شهادة العدلين

هل الأصل في شهادة العدلين وجوب القبول والعمل بمقتضاها إلاّ ماأخرجه الدليل، أو عدمه؟ .

ظاهر أكثر أصحابنا بل صريحهم ـ سيما المتأخرين منهم ـ الأول[١] .

بل ربما يظهر من بعضهم الإجماع عليه، وكون اعتبار قولهما ثابتاً من شريعتنا[٢] .

والمحكي عن القاضي عبدالعزيز ابن البراج الثاني[٣] . واختاره بعض المتأخرين[٤] . وهو الظاهر من غير واحد من مشايخنا المعاصرين، حيث قالوا: بعدم ثبوت النجاسة بقول العدلين، لعدم دليل على اعتباره عموماً[٥] .

بل هو ظاهر السيد في الذريعة، والمحقق الأول في المعارج، والثاني في

١ : أُنظر السرائر ١ : ٨٦، والمعتبر ١ : ٥٤، ومعالم الدين: ١٦٢، وكشف اللثام ١ : ٤٣، والحدائق الناضرة ٥ : ٢٤٧، ومشارق الشموس: ٢٨٤.

٢ : كابن زهرة في الغنية (الجوامع الفقهية): ٥٦٢، والعلاّمة في المختلف ١ : ١٦، والمنتهى ١ : ٩.

٣ : المهذب ١ : ٣٠، جواهر الفقه: ٩، ونقله عنه في المختلف ١ : ١٦.

٤ : كفاية الأحكام: ١١.

٥ : كما في شرح المفاتيح للوحيد عند شرح قول المصنف: مفتاح: كلّ شيء غيرما ذكر فهو طاهر. والشرح مخطوط.

الجعفرية، وصاحب الوافية [١]، حيث حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادتهما؛ لعدم دليل على اعتبارها.

وكنت على ذلك منذ أعوام كثيرة، وعليه بَنَيْتُ عدمَ قبول شهادتهما على تنجس الطاهر وتطهير المتنجس في كتاب مستند الشيعة [٢]، وعدمَ قبولها على ثبوت اجتهاد المجتهد في مناهج الأحكام [٣].

والحق هو الأول، لا لما ذكروه من ظاهر الإجماع، أو لحمل أقوال المسلمين على الصدق، أو لقبولهما في كل مورد مع تعلّق النزاع والمخاصمة فيه ـ كما إذا نوزع في نجاسة الماء المبيع أو تطهيره [٤]، أو في نفوذ حكم مجتهد على شخص بعد حكمه عليه، ونحو ذلك ـ والتعدّي إلى سائر الموارد بعدم الفصل؛ لمنع الإجماع، وعدم ثبوت قاعدة الحمل كما ذكرنا في ذلك الكتاب، ومنع ثبوت الإجماع المركب.

بل كل من يمنع اعتبار شهادة العدلين في مورد يقبلها عند التنازع والترافع فيه.

بل لحسنة حريز، بإبراهيم بن هاشم، التي هي صحيحة على الأقوى، المذكورة في الكافي، ونقلها في الوافي في باب من أدان ماله بغير بينة من كتاب المعايش والمكاسب، وفيها بعد ما عاب أبو عبدالله عليه السلام ابنه إسماعيل في دفعه دنانير له إلى رجل بلغه أنه شارب الخمر، فأتلفها، أنه: لِمَ فعلت ذلك، ولا أجر لك؟ فقال إسماعيل: يا أبت إني لم أره أنه يشرب الخمر، إنما سمعت الناس يقولون، فقال: «يا بني إنّ الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾ [٥] يقول:

١: الذريعة ٢: ٨٠١، معارج الأصول: ٢٠١، الرسالة الجعفرية (رسائل المحقق الكركي) ١: ٨٠، الوافية: ١٢٩، ١٦١.

٢: مستند الشيعة ١: ٤٢.

٣: مناهج الأحكام: ١٨٢.

٤: كذا، والأنسب: طهارته.

٥: التوبة ٩: ٦١.

يصدّق الله عزّوجلّ ويصدّق المؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدِّقهم»[١] الحديث.

أمر عليه السلام بتصديق المؤمنين إذا شهدوا عنده، و«المؤمنون» وإن كان جمعاً معرّفاً ولكن عموم الجمع المعرّف واستغراقه أفرادي لاجمعي، كما ثبت في محله، فالمعنى: كل مؤمن شهد عندك فصدِّقه، خرج المؤمن الواحد بالدليل، كما يأتي، فيبقى الباقي.

مع أنّ إرادة العموم الجمعي هنا منتفية قطعاً؛ لعدم إمكان شهادة جميع المؤمنين عنده من بدو الإيمان إلى يوم القيامة، بل ولا جميع مؤمني عصر، بل ولانصفهم ولاثلثهم، بل ولاعشرهم ولاواحد من ألف منهم.

فالمراد: إما الاستغراق الأفرادي بالمعنى الذي ذكرناه، أو مطلق الجمع الشامل للثلاثة فما فوقها، أو جميع أفراد الجموع الشاملة للثلاثة، المتعدي حكمه إلى الاثنين أيضاً بالإجماع المركب القطعي.

وأيضاً الحكم مفرّع على قوله سبحانه: ﴿يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين﴾، وتصديق النبي لله عزّوجلّ وللمؤمنين، وهو وارد في تصديق النبي صلى الله عليه وآله لعبدالله بن نفيل، وهو كان واحداً.

وأيضاً ظاهر أنّ من أخبر إسماعيل بشرب الخمر ليس إلّا اثنين أو ثلاثة.

ويدلّ على المطلوب أيضاً: الأخبار الغير المحصورة، المصرّحة بجواز شهادة المملوك ونفوذها قبل العتق وبعده، والمكاتَب، والصبي بعد الكبر، واليهودي والنصراني بعد الإسلام، والخصي، والأعمى، والأصم، والولد، والوالد، والوصي، والشريك، والأجير، والصديق، والضيف، والمحدود إذا تاب، والعدل، والمولود على الفطرة، وغير ذلك. وهي مما لاتحصى كثرة، مدونة في أبواب متكثرة.

١: الكافي ٥: ١/٢٩٩، الوافي ٣: ١٢٩، الوسائل ١٣: ٢٣٠ احكام الوديعة ب٦ ح١.

وجه الدلالة : أنها تدلّ بإطلاقها بل عمومها ـ لمكان المفرد المضاف والمعرف ـ على قبول كلٍّ شهادة كلٍّ من هؤلاء المذكورين ، سواء كان في مقام الترافع والتنازع أولا ، وسواء كان كلّ منهم منفرداً أو متعدداً ، اثنين أو أكثر ؛ خرج المنفرد بما يأتي ، فبقي الاثنان فما زاد .

ثم قبول شهادة شخص ونفوذُها وإن كان أعم من أن يجعل علّة تامة للحكم بمقتضاها ، أو علّةً ناقصةوجزءَ علّة ، إلاّ أنّه ليس المراد كونها جزءاً لما يفيد العلم قطعاً ، إذ لافرق في جزء مايفيد العلم بين هؤلاء المذكورين وغيرهم .

ولامعنى للتقييد بما قيِّد به أكثر هذه الموارد من معرفة الصلاح ، أو الخيرية ، أوالعدالة ، أو العتق ، أو الإسلام ، أو البلوغ ، أو انضمام الغير ، أو كونه مرضيّاً ، أو تائباً ، أو نحو ذلك .

فيكون المراد : إما قبوله من حيث التمامية ، أو الجزئية لغير العلم .

وكل مَن يقول بصلاحيته لجزئيّة العلّة الغيرالعلميّة ، لايقول باشتراط الأزيد من الاثنين في غيرالزنا ، فيحصل المطلوب بالإجماع المركب القطعي .

فإن قيل : السائل والمسئول عنه في جميع تلك الأخبار إنما هو في مقام بيان حكم آخر دون إطلاق الحكم أو عمومه ، فلايفيد إلاّ قبول شهادة هؤلاء في الجملة ، ولاكلام فيه .

قلنا : قد مرّ في بعض العوائد المتقدّمة قريباً أنّ ذلك لايضر في إطلاق اللفظ المطلق أو العام على سبيل الإطلاق ، وإنما هو في بعض الموارد الّذي ليس هذا منه .

ويؤكّد المطلوب أيضاً : الأخبار المتكثرة الواردة في موارد مختلفة ، ظاهرة فيمالاتنازع فيه ، أو مطلقة بالنسبة إليه وإلى غيره .

كموثقة مسعدة : «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة ، أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه ، أو خُدع فبيع أو قهر ، أو امرأة تحتك وهي أُختك أو

رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة.»[١]

والبينة وإن كانت حقيقة فيما يظهر ويعلم منه الشيء، إلاّ أنّ المستعمل في الأخبار إنما هو في الشاهد.

والمروي في الكافي والتهذيب عن الصادق عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك أنّ فيه ميتة»[٢].

وصحيحة الحلبي، وفيها: الخفاف عندنا في السوق نشتريها، فما ترى في الصلاة فيها؟ قال: «صلّ فيها حتى يقال لك: إنها ميتة بعينها»[٣].

ومرسلة يونس عمن رواها، قال: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين»[٤] الحديث.

والمروي في كتاب عرض المجالس للصدوق عن الصادق عليه السلام، وفيه: «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنباً، أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان، فهو من أهل العدالة والستر»[٥] الحديث.

ومرسلة الفقيه، قال الصادق عليه السلام: «إذا شهد رجل على شهادة رجل فإنّ شهادته تقبل، وهي نصف شهادة، وإن شهد رجلان عدلان على شهادة رجل فقد ثبتت شهادة رجل واحد»[٦].

والأخبار الواردة في الوصية، والنكاح، والطلاق، والحدود، والهلال، وغيرها.

والتأييد بهذه الأخبار: تارة بكل واحد منها منفرداً، وجعله مؤيِّداً حينئذ

١: الكافي ٥: ٤٠/٣١٣، التهذيب ٧: ٩٨٩/٢٢٦، الوسائل ١٢: ٦٠ أبواب مايكتسب به ب٤ ح٤.
٢: الكافي ٦: ٢/٣٣٩، الوسائل ١٧: ٩١ ابواب الأطعمة المباحة ب٦١ ح٢.
٣: الكافي ٣: ٢٨/٤٠٣، التهذيب ٢: ٩٢٠/٢٣٤، الوسائل ٢: ١٠٧١ أبواب النجاسات ب٥٠ ح٢.
٤: الكافي ٧: ٣/٤١٦، التهذيب ٦: ٥٦٢/٢٣١، الوسائل ١٨: ١٧٦ أبواب كيفية الحكم ب٧ ح٤.
٥: امالي الصدوق: ٣/٩١، الوسائل ١٨: ٢٩٢ أبواب الشهادات ب ٤١ ح١٣.
٦: الفقيه ٣: ١٣٥/٤١، الوسائل ١٨: ٢٩٨ ابواب الشهادات ب٤٤ ح٥.

باعتبار احتمال اختصاصها بمواردها.

وأُخرى باجتماعها الموجب للاستقراء[1] الظني لاأقل منه، مع أنه يثبت من هذه الأخبار حجيتها في معظم الموارد، كبواعث الحرمة كلّها كما في الموثقة، والحقوق برمّتها كما في المرسلة، والذنوب بأجمعها كما في رواية المجالس، وغير ذلك.

ويمكن جعلها دليلاً تاماً أيضاً بضميمة عدم الفصل في بعض مواردها.

فوائد خمس:

الأُولى: الشهادة مأخوذة من شَهِد، وهي تارة بمعنى حَضَرَ، كما فسّره به في المحيط، والنهاية الأثيرية، والصحاح، والقاموس، ومجمع البحرين[2].

ومنه: الشاهد يرى مالايراه الغائب[3]، وقوله سبحانه: ﴿وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾[5].

وعَلِمَ، ذكره في القاموس أيضاً في تفسير: «أشهد أن لاإله إلاّ الله» وفي تفسير: ﴿شهد الله﴾[6].

ومنه قوله سبحانه: ﴿نشهد أنك لرسول الله﴾[7].

وعايَنَ، ذكره أيضاً في القاموس، والمجمع، وقالوا: المشاهدة المعاينة[8].

وأُخرى بمعنى أخبَرَ، ذكره في المجمع[9]. ومنه قوله تعالى: ﴿وماشهدنا إلاّ بما

١: في «ح»: للاستغراق.

٢: المحيط للبستاني ١: ١١٣١، النهاية لابن الأثير ٢: ٥١٣، الصحاح ٢: ٤٩٤، القاموس المحيط ١: ٣١٦، مجمع البحرين ٣: ٨١.

٣: مجمع البحرين ٣: ٨١.

٤: النور ٢٤: ٢.

٥: الطلاق ٦٥: ٢.

٦: آل عمران ٣: ١٨، القاموس المحيط ١: ٣١٧.

٧: المنافقون ٦٣: ١.

٨: القاموس المحيط ١: ٣١٦، مجمع البحرين ٣: ٨١.

٩: مجمع البحرين ٣: ٨٢.

علمنا﴾[١] أو أخبر عن يقين وعِلْمٍ، نقله في المسالك[٢].

أو بمعنى أخبر عن يقين حاصل بالمشاهدة والمعاينة، قاله في النهاية الأثيرية، وقال: الشهادة في الأصل: الإخبار عما شاهده وعاينه[٣]. انتهى.

ولايخفى أنه ليس المراد منها في هذه الأخبار أحد المعاني الثلاثة الأوَل، وهو ظاهر، فهي تكون إما بمعنى أخبر، أو أخبر عن عِلم، أو أخبر عن مشاهدة وحضور. والأخير قطعي، لدخوله في الأولين أيضاً.

فتدلّ تلك الأخبار على حجيّة ماأخبره العدلان عن مشاهدة وعيان.

أما تخصيصه بالإخبار الجازم[٤] عن الحق اللازم للغير ـ كما فسّره به في المسالك ـ شرعاً، فلا دليل عليه أصلاً، ولايوافقه كثير من موارد الاستعمال في كلمات الفقهاء وأخبار الآل، كما في الشهادة على الحرمة، والميتة، والهلال، والذنوب، ولعل نظره في المراد من الشهادة في مقام الترافع والتنازع.

وكذا لايشترط في صدق الشهادة على الخبر المذكور مقارنته للتنازع؛ لِما مر من عدم دليل عليه، وعدم مساعدته لكثير من موارد الاستعمال.

فالثابت من الأخبار: هو حجية إخبار العدلين عن مشاهدة وعيان، أي الشهادةالمستندة إلى إحدى الحواس الظاهرة، المعبّر عنها بالشهادة الحسّية.

وأما مطلق إخبارهما ولو علمياً، فلا دليل على حجيته ووجوب قبوله.

الثانية: قد ظهر مما ذكر في الفائدة الأُولى من معنى الشهادة: أنّ شهادة العدلين الثابتة أصالة اعتبارها وحجيتها، غير مخصوصة بما كان إخباراً عن حق لازم للغير، ولابما كان عند الحاكم في محل الترافع والتنازع لإثبات حق أو نفيه مطابقة أو التزاماً.

١: يوسف ١٢: ٨١.
٢: المسالك ٢: ٤٠٠و٤١٠.
٣: النهاية لابن الأثير ٢: ٥١٤.
٤: في «هـ»: الجازمة.

بل يعمّ كل خبر مستند إلى الحس والعيان من الروايات والإخبار عن الوقائع، والصنائع، والقيم، والأحوال، والطهارات، والنجاسات، والمعاملات، والشهادات في استخراج الحقوق، وطي الدعاوي، وغيرها، فيكون الكل مقبولاً إلاّ ماأخرجه الدليل.

ثم المراد بالاستناد إلى الحس والإخبار عن الحس: هو ماكان كذلك عرفاً، سواء كان نفس المخبر عنه محسوساً، كقوله: رأيت أنه وضع النار على يد فلان فأحرقه، أو: وضع السكين على حلقومه فقطعه؛ أو لازماً لمحسوس بحيث يدلّ على المحسوس بدلالة الالتزام، كقوله: رأيته أنه أحرق يد زيد بالنار، أو: رأيت أنه قتله؛ فإنّ الإحراق والقتل وإن لم يكونا محسوسين، لكنّهما يدلّان التزاماً على إحساس أسبابهما الموجبة لهما.

واحتمال الاشتباه في السببية بعد عدالة الشاهد غير مضر، كما لايضر احتمال الاشتباه في الوضع على الحلقوم، إلاّ إذا كان المخبر ممن يحتمل في حقه الاشتباه في الأسباب، فتنتفي الدلالة الالتزامية، فيستفسر حينئذ عمّا رآه من سبب القتل.

وبالجملة: المعتبر إما الإخبار عن المحسوس، أو عمّا يدلّ عليه دلالة التزامية.

ولايلزم في صدق الإخبار عن الحس كون المخبر عنه بتمام أجزائه محسوساً، بل هو غير ممكن غالباً أو دائماً، فإنّ الإخبار عن رؤية زيد لايخلو عن غير محسوس أيضاً، وهو درك أنه زيد، بل اللازم كونه محسوساً صرفاً إن أمكن، أو متضمناً لما يترتب وجدانه على المحسوس من غير احتمال اشتباه وخطأ فيه عادة، إمّا مطلقاً أو في حق ذلك المخبر بخصوصه، فإنّ الخبر حينئذٍ يستند إلى الحس عرفاً. ويقال عرفاً: إنه إخبار عن مشاهدة وحس.

فلو قال الشاعر الماهر: رأيت شعر زيد موزوناً، يقال عرفاً: إنه إخبار عن المحسوس، وإن لم تكن الموزونية محسوسة حقيقة بل هي أمر وجداني.

ومثله ماإذا قال العربي العالم بالفارسي: سمعت إقرار زيد العجمي باشتغال

ذمته لعمرو، يقبل منه، مع أنّ المخبر عنه عربي والمسموع فارسيّ وفهم المطابقة وجداني.

ومن هذا القبيل: إخبار أهل الخبرة عن قيمة الأجناس إذا أخبر بالمحسوس، فيقول: سمعتُ الناس أو رأيتهم يشترون هذا الجنس بهذه القيمة أو يرغبون في شرائها، فإنّ المحسوس ليس إلاّ ماسمعه من الناس أو رأى من شراء مثل ذلك الجنس. وأما قيمة ذلك الجنس بخصوصه فتعلم بالمقايسة التي هي ليست أمراً محسوساً.

ومنه أيضاً: إخبار أرباب الصنائع عن الملكات، فيخبرون عن كون زيدخيّاطاً أو خطّاطاً أو نقّاشاً برؤيتهم أفعاله مكرراً.

وإخبار المجتهد عن اجتهاد شخص آخر بمشاهدة ترجيحاته المتكررة الموافقة للقواعد.

وكل ذلك يُعدّ في العرف والعادة إخباراً عن المحسوس بعد انضمامه إلى الخبر عن مشاهدة الآثار.

ومنه: إخبار الطبيب عن حذاقة غيره.

ولايقبل شيء من أمثال ذلك من غير أهل الصناعة؛ لإمكان الخطأ فيما يتعلق بالوجدان.

ومنه أيضاً: شهادة الشاهد بأنّ الملك الفلاني كان في يد زيد وكان يتصرف فيه التصرفات الملكية، فإنّ كون التصرفات ملكية أمر غير محسوس، ولكن يُعد ذلك وأمثاله إخباراً عن المحسوس عرفاً.

الثالثة: مقتضى عموم حسنة حريز، وإطلاق أكثر الأخبار الغير المحصورة المشار إليها بعدها[1]، وغير ذلك، شمول الحكم المذكور ـ أي أصالة وجوب القبول والحجية ـ لشهادة الرجل الواحد أيضاً، إلاّ أنّ الظاهر أنّه مما لم يقل به أحد إن

١: المتقدمة في ص ٨١٢ .

جعلت الشهادة مغايرة للخبر ؛ إما لتخصيص متعلّقها بالمعيّن ، أو لتخصيصها باستخراج الحقوق مطلقاً ، أو في مقام التنازع والترافع .

وإن جعلت هي أيضاً من الأخبار ، فربما يقال : بأصالة حجية إخبار الرجل الواحد العدل ولو في غير أخبار الأحكام ، وحينئذٍ فيستثنى منها الشهادة مطلقاً ، أو بأحد المعاني المذكورة ؛ إما لأجل العموم والإطلاق المذكورين ، بناءاً على كون الشهادة مطلق الإخبار ، أو الإخبار الجازم ، أو الإخبار عن الحس ، ويخرج عنها ماخرج بالدليل ؛ أو لأجل إطلاق صحيحة الحلبي المتقدمة[١] ؛ أو لأجل آية النبأ[٢] ، أو بعض الأخبار ، كقولهم عليهم السلام : «المؤمن وحده حجة»[٣] .

وكصحيحة هشام ، وفيها «والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه ، أو يُشافه العزل عن الوكالة»[٤] .

وموثقة سماعة ، قال : سألته عن رجل تزوّج امرأة أو تمتع بها ، فحدّثه ثقة أو غير ثقة ، فقال : إنّ هذه امرأتي وليس لي بيّنة ، قال : «إن كان ثقةً فلايقربها ، وإن كان غير ثقة فلايقبل منه»[٥] . وغير ذلك .

أقول : أمّا عموم حسنة حريز ، فلاشك أنه مخصوص بغير ماأخرجه الدليل ، مثل الشهادة في مقام المنازعات والمرافعات المشترط فيها التعدد بالإجماع والنصوص .

ومثل الشهادة على الذنوب ، المخرجة برواية عرض المجالس المتقدمة[٦] ، والشهادة على الميتة ، المخرجة بالمروية في الكافي والتهذيب المتقدمة[٧] .

١ : المتقدمة في ص٨١٥ .
٢ : الحجرات ٤٩ : ٦ .
٣ : الخصال ٢ : ٥٨٤/ ١ .
٤ : الفقيه ٣ : ٤٩/ ١٧٠ ، التهذيب ٦ : ٢١٣/ ٥٠٣ ، الوسائل ١٣ : ٢٨٦ ابواب أحكام الوكالة ب٢ ح١ .
٥ : التهذيب ٧ : ٤٦١/ ١٨٤٥ ، الوسائل ١٤ : ٢٢٦ أبواب عقد النكاح ب٢٣ ح٢ .
٦ ، ٧ : المتقدمة في ص ٨١٥ .

ومثل الشهادة على مطلق أسباب التحريم، الخارجة بموثقة مسعدة السابقة[١].

حيث إنّ البينة إما معناها اللغوي، وهو ماينكشف به الشيء ويَبين، ولاشك أنه لايحصل بالشاهد الواحد؛ أو معناها المصطلح في الأخبار وهو الشاهد المتعدد، كما يدل عليه توصيفها في رواية منصور عن الصادق عليه السلام بالجمع، حيث قال: «وأقام البينة العدول»[٢].

ومثل جميع الحقوق، الخارجة بمرسلة يونس المذكورة[٣].

ومثل رؤية الهلال، الخارجة بالإجماع والأخبار.

ومثل الشهادة على الشهادة، الخارجة بمرسلة الفقيه المتقدّمة[٤]، وبروايتي غياث بن إبراهيم[٥] وطلحة بن زيد[٦]: إنّ عليّاً عليه السلام كان لايجيز شهادة رجل على رجل، إلّا شهادة رجلين على رجل.

ومثل الطلاق المشترط فيه العدلان، بالإجماع والكتاب والسنة.

ومثل الوصية التي هي أيضاً كذلك.

وعلى هذا فلابد من تخصيص عموم الحسنة، وهو يمكن أن يكون بارتكاب التخصيص في إطلاق الشهادة وتخصيصها بغير ماذكر ومالم يذكر من المستثنيات، وإبقاء المؤمنين على العموم؛ أو يكون بارتكاب التخصيص في المؤمنين بإخراج المؤمن الواحد منهم.

ولو أُغمض النظر عن أولوية الثاني بل تعيّنه ـ باعتبار لزوم الأول لإخراج أكثر

١: المتقدمة في ص ٨١٤.

٢: التهذيب ٦: ٢٤٠/ ٥٩٤، الاستبصار ٣: ١٤٣/٤٣، الوسائل ١٨: ١٨٦ أبواب كيفية الحكم ب١٢ ح٥.

٣: ٤: تقدمتا في ص: ١٠١٥.

٥: الفقيه ٣: ٤١/ ١٣٦، الوسائل ١٨: ٢٩٨ أبواب الشهادات ب٤٤ ح ٤.

٦: التهذيب ٦: ٦٦٨/٢٥٥، وص ٢٥٦/ ٦٧١، الاستبصار ٣: ٢١/ ٦١، الوسائل ١٨: ٢٩٨ ابواب الشهادات ب٤٤ ح٢.

الأفراد قطعاً، إذ لايبقى بعد إخراج المخرجات المذكورة مايجب فيه تصديق الشاهد إلّا أقل قليل ـ يكون الأول مساوياً له، ولايكون لأحدهما ترجيح، فلايعلم شمول العموم للشاهد الواحد.

ولايلزم مثل ذلك في الشاهدين، إذ لو قلنا بالتخصيص الأول يشمل الباقي الشاهدين أيضاً، ويثبت الحكم لهما في مواضع التخصيص بثبوت الحكم فيها للشاهدين، بالإجماع والأخبار المتقدمة.

ومما ذكرنا يظهر مافي إطلاق الأخبار المشار إليها بعد الحسنة.

مضافاً إلى أنها لاتدلّ إلّا على كون شهادة الواحد جائزة، أو ممضاة، أو مقبولة، وهي أعم من كونها جزء سبب الحكم أو تمامه، ولذا قال في مرسلة الفقيه المتقدمة: «إنّ شهادة رجل على شهادة رجل مقبولة، وهي نصف شهادة»[١].

وإلى معارضتها بأخبار أُخر، كرواية السكوني عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «إنّ شهادة الأخ لأخيه تجوز إذا كان مرضياً ومعه شاهد آخر»[٢]، وغيرها.

وأما إطلاق صحيحة الحلبي[٣]، فهو مقيّد بالمروي في الكافي والتهذيب[٤] السابق عليها قطعاً، مع أنها مخصوصة بالميتة، فلايثبت بها الأصل.

وأما آية النبأ، فضعف دلالتها على حجية الخبر الواحد في مواضعه مبيّن.

وأما «المؤمن وحده حجة»، فالرواية غير معلومة الاعتبار، وأيضاً معنى «المؤمن وحده»: أي الغير المنضم مع غير المؤمن لاالمؤمن الواحد، فلو دلت لكانت بالإطلاق أو العموم المعلوم حالهما مما ذكر؛ وأيضاً المراد من الحجية غير معلوم، وإرادة حجية قوله أو خبره (ممنوعة)[٥].

١: تقدمت في ص ٨١٥.

٢: التهذيب ٦: ٢٨٦/ ٧٩٠، الوسائل ١٨: ٢٧١ أبواب الشهادات ب٢٦ ح٥.

٣، ٤: المتقدمتان في ص ٨١٥.

٥: بدل مابين القوسين في «ج، ح»: غير معلومة.

وأما صحيحة هشام الواردة في عزل الوكيل[1]، فهي مخصوصة بمورد خاص، إنّ عملنا[2] بها تكون مخصوصة به، فلاتفيد للأصل أصلاً.

وأما موثقة سماعة، فغير صريحة في النهي عن قربها لمكان الجملة الخبرية، فتكون للكراهة، احتياطاً في أمر الفروج، مع أنها معارضة بموثقة مسعدة الصريحة في أنه لايقبل بدون البينة.

وبالجملة: لم أعثر على دليل تام على حجية إخبار العادل الواحد على سبيل الإطلاق ليكون أصلاً مرجعاً في الموارد الجزئية.

الرابعة: ما ذُكر كان حكم الرجل.

وأمّا المرأة، فالأصل في الأربع منهنّ الحجّية إلاّ ماأخرجه الدليل. وأما مادون الأربع، فالأصل عدم الحجّية إلاّ في مواضع خاصة.

أمّا الثاني، فللأصل وعدم الدليل.

وَأمّا الأوّل، فلرواية عبدالكريم بن أبي يعفور عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات، من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرّج إلى الرجال في أنديتهم»[3].

وجه الاستدلال: أنها تدلّ على قبول مطلق[4] شهادة المرأة، ولكنّ القبول ـعلى ماعرفتـ أعم من جعلها تمام السبب أو جزءَه، ولكن السببية في الجملةمعلومة، وإذا انضمّ معها الإجماع المركب يتمّ المطلوب؛ لأنّ كل مَن يقول بحجّية خبر المرأة في موضع لايقول باشتراط الزيادة على الأربع.

الخامسة: إذ قد ثبتت أصالة وجوب قبول شهادة العدلين، فاعلم: أنّ ذلك

١: الفقيه ٣: ٤٩/ ١٧٠، التهذيب ٦: ٢١٣/ ٥٠٣، الوسائل ١٣: ٢٨٦ أبواب أحكام الوكالة ب٢ ح١.

٢: في النسخ: علمنا.

٣: التهذيب ٦: ٢٤٢/ ٥٩٧، الاستبصار ٣: ١٣/ ٣٤، الوسائل ١٨: ٢٩٤ أبواب الشهادات ب ٤١ ح٢٠.

٤: في «ب، ج»: مطلق قبول. وكلمة «مطلق» ليست في «هـ».

إنما يكون فيما يترتب عليها أثر، ويتبعها حكم لمن يشهدان عنده، أو لغيره، وأما ماليس كذلك فلامعنى لقبوله وحجّيته.

فلو شهد عدلان: بأنّا أكلنا البارحة خبزاً، أو رأينا ذئباً، أو كان الهواء في القرية الفلانية بارداً، أو خربت دار زيد، من غير أن يترتّب على هذه الأخبار أثر، لم يكن واجب القبول، ولاحجة، ولامعتبراً، إذ ليست تلك الأخبار موارد لهذه الأوصاف، وإنما هي عارضة لمايترتب عليه أثر.

ثم ذلك الأثر المترتب على شهادتهما، إما أثر مخصوص بمن شهدا عنده وأثر في حقه خاصة، أو مخصوص بغيره وأثر في حق الغير كذلك، أو أثر يعود إليه وإلى غيره.

فالأول: كأن يشهد عدلان عند أحد: أنك نذرت في العام الماضي أن تصوم شهراً مثلاً، ولم يكن المشهود عنده متذكراً له، أو يشهد طبيبان عدلان عنده: أنّ علاجك منحصر في الخمر مثلاً، أو أنّ الصوم يضرّك.

والثاني: كأن يشهدا عنده: بأنّ زيداً اعترف باشتغال ذمته لعمرو بالمبلغ الفلاني، أو مات مورّث فلان، أو علاج فلان منحصر بالخمر، أو يضره الصوم، أو نذر أن يصوم، أو أن يعطي ديناراً لزيد.

والثالث: كأن يشهدا عنده برؤية الهلال، أو موت زوج المرأة الفلانية، فإنّ أثره في حق المشهود له جواز تزويجه المرأة، وفي حق المرأة كونها مختارة لنفسها، وفي حق سائر الرجال جواز تزويجهم إيّاها. أو أنّ مافي يد زيد مال عمرو، وأثره في حق زيد وعمرو ظاهر، وفي حقه حرمة ابتياعه من زيد، إلى غير ذلك.

فماكان من الأول يترتب عليه تمام أثره، ويجب على المشهود له العمل بما شهدا عنده إن كان مقتضاه واجباً، ويستحب إن كان مستحباً، وهكذا.

وماكان من الثاني لايترتب عليه إلاّ ثبوت المشهود به عند المشهود عنده وصيرورته كمعلومه. وأما أثره المترتب عليه في حق الغير، فلايترتب عليه أصلاً إلاّ إذا كان المشهود عنده ممن يكون الثبوت عنده ومعلومه حجة على الغير، ويلزم

على الغير اتباعه ومتابعة معلومه، إمّا مطلقاً، أو في مورد خاص أو حالة مخصوصة، فيترتب حينئذٍ عليه الأثر في حق الغير أيضاً؛ لأنّ الأصل عدم حجية علم أحد على غيره، فكيفَ بالثابت عنده بما لايفيد غير الظن غالباً.

وماكان من الثالث يترتب عليه أثره في حق المشهود عنده مطلقاً، دون أثره المترتب عليه في حق الغير، إلاّ مع ما ذكر من كون المشهود عنده واجب الاتّباع للغير، وكان حكمه نافذاً عليه ملزماً له، للأصل المذكور.

فإن قيل: إذا كان الأثر المترتب في حق الغير معروفاً له، أو منكراً، فيجب على المشهود عنده حمل الغير على ذلك وإلزامه عليه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأدلتهما.

قلنا: بمجرد علم أحد بشيء أوثبوته عنده لايصيرذلك الشيء معروفاً ولامنكراً على الغير الذي لم يثبت ذلك عنده، فلاوجوب على العالم، ولاعلى الغير شيء من ذلك الباب.

فلو رأى أحد هلال شهر رمضان يجب عليه الصوم، ولايجب على مَن لم يره حتى يأمره الرائي بالصيام من باب الأمر بالمعروف ولوكان الرائي مجتهداً، إلاّ إذا ثبت وجوب قبول حكم المجتهد في الرؤية أيضاً.

ثم إنّه خرج من تحت الأصل المذكور الثبوت عند المجتهد في الحقوق المتعلّقة بالغير ـ ضرراً أو نفعاً ـ في الدعاوي والخصومات والمنازعات عند ترافعهما إليه، بالإجماع والكتاب والسنة، وكذا في الحدود والعقوبات، فيجب اتّباع حكمه فيها على كل أحد يقضى له أو عليه.

وكذا في أحكام الله سبحانه، المستخرجة من أدلتها الشرعية، بالإجماع والنصوص أيضاً، فيجب اتباع فتواه على كل مَن يقلّده، ويجب على المجتهد الفتوى له من باب الإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وذلك في الخلافيات والوفاقيات النظرية.

وأما الإجماعيات الضرورية، فلايختص وجوب إرشاده وأمره ونهيه

بمقلديه، بل يجب عليه بالنسبة إلى كل مكلّف بها .

وأما غير هذه الأمور، فلم يدل دليل على وجوب اتباع المجتهد وثبوت مايثبت عنده على الغير أيضاً وله، فلايترتب أثر الأمر الثابت عنده في حق الغير، سواء كان مخصوصاً بذلك الغير، أو شاملاً له ولمن[1] يثبت عنده .

وعلى هذا، فلو شهد عدلان عند مجتهد بأنّ زيداً نذر صوم الغد وهو ناسٍ له، لايجب على زيد صومه مالم يشهدا عنده. ولاعلى المجتهد إلزامه بالصوم، بل لايجوز له الإلزام .

ولو شهدا بأنه نذر أن يعطي مائة دينار للفقراء أو لزيد، أو أقرّ باشتغال الذمة لهم أو له بذلك، لايجب عليه إلزامه، ولايجب على المشهود عليه العمل بقوله مالم يكن نزاع ولوحِسبيّاً .

ولوشهدا عنده بانحصار علاج فلان من مرضه بالخمر، لايجوز له أمره ولاتجويزه له شربه، بل تشترط شهادتهما عند المريض .

ولو شهدا عنده برؤية الهلال، يجب على نفسه الصيام أو الإفطار، ولايجب على غيره ممن لم يسمع شهادتهما، أو لم تثبت شهادتهما عنده باستفاضة أو شهادة عدلين أو خبر محفوف بالقرائن، بل لايجوز له الإفطار أو الصيام، ولايجب إلزام المجتهدغيره على أحدهما بل لايجوز، بل لايجوز تجويز أحدهما له .

ولو شهدا عنده بموت زيد، لم يجز له الحكم بجواز تزويج زوجته أو تقسيم أمواله مالم يشهدا عند الزوجة أو الوارث .

وهل يجوز له تزويج زوجته لنفسه، أو اشتراء شيء من ماله من وارثه؟

الظاهر: لا، لكونه إعانة على الإثم، حيث إنه غير جائز للزوجة والوارث .

وكذا لوشهدا عنده ببلوغ الغائب المفقودِ خبرُه عمرَه الطبيعيَّ .

نعم لو شهدا عنده بشيء مما ذكر في مقام التنازع والترافع إليه فيما كانت

١ : في «ج، ح» زيادة: لم .

الدعوى مسموعة، يجب اتباعه في هذه الواقعة بخصوصها، ويلزم حكمه على المترافعين.

فلو طلب أحد حقّاً له على غيره مؤجّلاً بأوّل رمضان، وادعى الطالب الحلول علماً أو ظناً أو احتمالاً ـ بناءاً على سماع الدعوى الظنية أو الاحتمالية، كما هو الأظهر عندي ـ وشهد عدلان بالرؤية، يحكم على المديون بأداء المال، ويجب عليه اتّباعه، ولكن لايجب عليه صيام ذلك اليوم، ولاعلى غير ذلك الشخص من المديونين المؤجّلين بهذا الأجل أداءُ ديونهم.

ولو أراد أحد الورثة أخذ مال مورّثه الذي عند غيره، وادعى علماً أو ظناً أو احتمالاً موت مورّثه وأثبته عند المجتهد بشاهدين، يجب على الغير أداء المال بعد حكمه، ولكن لايجوز لزوجته التزويج مالم يثبت عندها الموت، وهكذا في جميع الموارد.

ومَن لايسمع الدعوى الظنية والاحتمالية لايجوز له الحكم، مالم تدّعِ الزوجة أو الوارث علماً.

وعلى ماذكر، فلو جاءت امرأة عند مجتهد وقالت: أُريد إثبات موت زوجي بشهادة عدلين عندك لتحكم لي بجواز التزويج، لم يجز له الحكم بشهادتهما، بل الوظيفة حينئذٍ أن يأمر الشاهدين بشهادتهما عند الزوجة، أو يرشد الزوجة لاستماع شهادتهما ليحل لها التزويج، أو يأمرهما بالشهادة عند من يريد تزويجها، أو عند عدلين آخرين ليبلغا شهادتهما لكل أحد أراد، أو يرشد بجعل شهادتهما شائعة أو محفوفة بالقرائن ليعمل بها كل من يريد، وهكذا في غيرهما من الأمثلة.

ولو كانت الزوجة مدّعية للعلم، وأرادت التزويج وإثبات الموت للغير، فكذلك أيضاً، إذ مجرد ادّعائها من غير نزاع ومنازع لايوجب نفوذ حكمه ووجوب اتباعه.

فإن قيل: يمكن إثبات وجوب متابعة المجتهد وقبول قوله في أمثال ذلك بما دل

على وجوب تقليده.

قلنا: العمدة في وجوب تقليده الإجماع والضرورة، والخلاف في أمثال ذلك بين العلماء معروف.

ثم النصوص، كمقبولة ابن حنظلة[١]، والتوقيع الرفيع[٢]، ورواية مصباح الشريعة[٣]، وأمثالها[٤].

والأُولى متضمنة لوجوب متابعته في أحكام المعصومين، وكيف صار (زيدماتَ، أو الهلال في الليلة الفلانيةموجودة) من أحكامهم.

والثانية أمره بالرجوع إلى رواة الأحاديث، أي من حيث إنهم رواتهم، وانتفاء الحيثية فيما نحن فيه ظاهر.

والثالثة قائلة بأن للعوامّ أن يقلّدوه، ولم يبيّن أنّ لهم تقليده في أيّ شيء فيها، ولاعموم فيها ولاإطلاق.

فإن قيل: يثبت جواز حكم المجتهد في أمثال ذلك بمثل قولهم في الأحاديث المستفيضة المذكورة في باب القضاء، المتضمنة لقولهم عليهم السلام: «اقض بينهم بالبينات»[٥]، أو قولهم: «استخراج الحقوق بأربعة»[٦] وعدّ منها شهادة العدلين، ولاشك أنّ جواز ازدواج المرأة ـ مثلاً ـ حق لها.

قلنا: الأول متعقب لقوله عليه السلام: «وأضفهم إلى اسمي يحلفون به» فيخصصها بالمنازعات، إذ هي التي فيها الحلف.

والثاني لايدل إلاّ على أنه يستخرج الحق بالعدلين وهو مسلَّم، فإنّ الزوجة

١: الكافي ٧: ٥/٤١٢، الفقيه ٣: ١٨/٥، التهذيب ٦: ٨٤٥/٣٠١، الوسائل ١٨: ٧٥ أبواب صفات القاضي ب٩ ح١.

٢: كمال الدين وتمام النعمة ٢: ٤٨٤، الاحتجاج ٢: ٤٨١.

٣: لم نجدها في مصباح الشريعة، والرواية موجودة في تفسير الإمام العسكري عليه السلام: ٣٠٠.

٤: أُنظر الوسائل ١٨: ٧٥ أبواب صفات القاضي ب٩.

٥: أُنظر الكافي ٧: ٣/٤١٤، التهذيب ٦: ٢/٢٢٨، الوسائل ١٨: ١٦٧ أبواب كيفية الحكم ب١ ح٢.

٦: الكافي ٧: ٣/٤١٦، الهذيب ٦: ٥٦٢/٢٣١، الوسائل ١٨/ ١٧٦ أبواب كيفية الحكم ب٧ ح٤.

تستخرج حقها بشهادة العدلين، ولم يدل على عموم المستخرج.

فإن قيل: سيرة الناس جارية على قبول حكم المجتهدين في أمثال هذه الأمور، فإنا نرى العوامّ والنسوان في بيوتهم يصومون ويفطرون بمجرد حكم المجتهدين بالرؤية مثلاً.

قلنا: ذلك توهم فاسد جداً، فإنّ السيرة أيّ حجية فيها مالم تكشف عن قول المعصوم؟ وكيف تكشف السيرة مع عدم العلم بحال أهل الصدر الأول في ذلك ومايقربه، بل أهل أكثر الأعصار السالفة؟ فلعلّ بناء أهل عصر عليه لفتوى مجتهدهم بذلك، وجريان طريقة العوامّ عليه بعدهم.

مع أنه إن أُريد سيرة الناس في عصر جميعاً من العوامّ والخواصّ، فممنوعة. وإن أُريد سيرة العوامّ، فبعد عدم العلم بحال الخواص أو العلم بمخالفتهم، فأيّ حجية فيه؟

مضافاً إلى أنّ السيرة المدّعاة هنا لاتختص بقبول قول المجتهد، بل لايلتفت العوامّ إلى جهة الاجتهاد، بل يصومون ويفطرون بحكم أئمة الجماعات، بل المتصدين تغلّباً لمنصب المرافعات. وفساده معلوم قطعاً.

فإن قيل: كيف يجب على العاميّ الشاكّ بين الثلاث والأربع في الركعات قبول قول المجتهد: ابن على الأربع، ولايجب قبول قوله: اليوم أول الشهر، أو فلان مات، وأيّ فرق بينهما؟

قلنا: الفرق ظاهر، فإنّ المجتهد إذا رأى قول الإمام: «من شك بين الثلاث والأربع فليَبْنِ على الأكثر» يعلم أنه حكم الإمام فيحكم به في جزئياته، ومنها هذا السائل الشاك؛ لأنه فرد من أفراد مَن شك ومطابق له.

ولم يقل الإمام: إنّ كل يوم شهد العدلان فيه بالرؤية هو يوم الصوم أو الفطر لكل أحد، وكل شخص شهدا بموته فهو ميت، حتى يجري المجتهد الحكم في جزئياته.

بل قال: من شهد عنده العدلان فليفطر أو فليصدقه، ومن جزئياته المشهود

عنده لا غيره.

وليس زيد مات، أو الهلال في هذه الليلة مرئي، من جزئيات حكم الإمام عليه السلام، ولم يحكم بعامّ يكون ذلك من أفراده وينطبق عليه.

بقي ها هنا شيء ينبغي التنبيه عليه، وهو: أنه قد مرّ ترتّب أثر شهادة العدلين المتعلّق بحقّ الغير في المنازعات والدعاوي إذا كان المشهود عنده مجتهداً، فهل ذلك مخصوص بصورة وقوع النزاع والتخاصم، والدعوى من المدّعي والجحود من المدّعى عليه، أو لا؟ بل يجوز له الحكم بالبينة بمجرد ادّعاء المدعي وإقامته البينة ـ ولو لم يكن نزاع ـ لرفع نزاع فرضي، كما لو باع زيد داره لعمرو، وأقر به عند جمع ولم يكن منكراً، فأقام المشتري البينة عند الحاكم ليثبت ذلك عنده، وأراد أن يحكم به احتياطاً لوقوع النزاع، أو تسجيلاً للمطلوب.

ولو كان لزيد دين على عمرو، وهو في بلد آخر، فأراد زيد إقامة البيّنة لذلك، ويثبته عند الحاكم ليصدر منه حكم، حتى يجريه على عمرو لو فرض جحوده، بل قد يتكلم في جواز إقامة البينة قبل التنازع.

قال العلاّمة في القواعد، في البحث الرابع من المقصد الثامن في بقايا مباحث الدعاوي: ولو أراد إقامة البينة قبل ادعاء مَن ينازعه للتسجيل، فالأقرب الجواز[1].

وقال ولده فخر المحققين: وجه القرب: أنه غرض مقصود؛ لأنه حافظ للحق على تقدير موت الشهود، وهذا التقدير ممكن في كل وقت، فاقتضت الحكمة الإلهية جعل طريق إلى إثبات الحق، ويحتمل العدم؛ لأنه ليس بغريم حقيقة، ولا تداع حقيقي بينهما[2].

وقال في الدروس: الأقرب سماع بيّنة الداخل للتسجيل وإن لم يكن خصم[3].

وقال في التحرير: فإن قلنا بتقديم بينة ذي اليد ـ يعني في صورة التعارض ـ

١: قواعد الأحكام ٢: ٢٣٣.

٢: إيضاح الفوائد ٤: ٤١٠.

٣: الدروس ٢: ١٠٢.

فهل تسمع دعواه وبينته للتسجيل قبل ادعاء الخصم؟ لاأعرف لأصحابنا نصاً في ذلك، ومنع أكثر الجمهور منه، إذ لابيّنة إلاّ على الخصم، فطريقه أن ينصب لنفسه خصماً، والأقرب عندي سماع بينته لفائدة التسجيل[1] .

وقال في بحث القضاء على الغائب منه: ولابدّ أن يكون معه ـ أي مع المدعي على الغائب ـ بيّنة، ويدّعي جحود الغائب، فلو أقرّ أنه معترف، لم تسمع بيّنته إلاّ لأخذ المال، ولو لم يتعرض لجحوده احتمل السماع وعدمه، ولو اشترى شيئاً فخرج مستحقاً والبائع غائب، سمعت بينته وإن لم يدّع الجحود[2] . انتهى.

أقول: مرادهم من السماع الذي اختلفوا فيه ليس مجرد الإصغاء إلى إخبار البينة؛ لأنه جائز البتّة في كل حال للأصل.

بل المراد: إمّا إجابة مريد إقامتها لترتيب الأثر أو أصل ترتب الأثر، أي ثبوت المشهود به، أو تعلق الأثر بالمشهود عليه، أي جواز الحكم بمقتضى شهادتهم عليه ونفوذ الحكم عليه.

فإن كان مرادهم ترتيب الأثر وثبوت المشهود به، فيمكن أن يكون الاختلاف في السماع وعدمه باعتبار الاختلاف في أصالة اعتبار شهادة العدلين وعدمها؛ فمن يقول بالسماع فبناؤه على الأصالة، فيثبت المشهود به، وإن توقف الحكم بمقتضاها ونفوذه على النزاع. ومن يقول بعدمه فبناؤه على أصالة عدم الاعتبار، فلاتسمع إلاّ فيما ثبت اعتبارها فيه. ولم يثبت في بيّنة الداخل ولابيّنة مَن يعترف من عنده الحق له.

ويمكن أن يكون بناء الكل على أصالة الاعتبار، ولكن مَن يقول بعدم السماع، فلأجل خروج بيّنة الداخل ومن لايجحد خصمه بالدليل. ومن يقول بالسماع، فيقول بأنّ أدلّة عدم سماع بيّنة الداخل وغير الجاحد خصمه لاتفيد أزيد من عدم جواز الحكم بهذا الثبوت لعدم التوقيف.

١: تحرير الأحكام ٢: ١٩٦.

٢: تحرير الأحكام ٢: ١٨٧. ومابين الحاصرتين من المصنف.

وإن كان مرادهم جواز الحكم وعدمه، فلعلّ مراد من يقول بالسماع: جواز الحكم بهذه الشهادة بعد تحقق المخاصمة والجحود لابالفعل؛ ومراد مَن يقول بالعدم: يريد العدم فعلاً، فيعود النزاع لفظياً.

أو يكون نظر الثاني إلى عدم أصالة اعتبار قول العدلين، أو إلى خروج بيّنة الداخل أو غير الجاحد خصمه بالدليل، فلايجوز الحكم بينهما مطلقاً، فيكون النزاع معنوياً.

ثم أقول: إذ قد أثبتنا أصالة قبول شهادة العدلين، بمعنى وجوب قبولها على المشهود عنده ولزوم تصديقه إياها، فيترتّب عليه ذلك الأثر مطلقاًمالم يكن لها معارض.

وأما الأثر المتعلّق بالغير ـ أي ترتّب نفوذ الحكم على الغير وله عليها ـ فقد عرفت ثبوته في المتنازعين المترافعين إلى المشهود عنده مع كونه أهلاً للحكم، ولكنه يختص بغير بيّنة الداخل عند الأكثر لاختصاص الإجماع بغير بيّنته وخصوص النص الدالّ على ذلك.

وكذا يختص بصورة كون الغير أحد المتنازعين؛ لعدم دليل على جواز الالتزام[1] والحكم بدون التنازع[2]، بل هو المتبادر من القضاء على شخص وإلزامه والحكم عليه.

وكذا هو المتبادر من مثل قولهم: «اقض بينهم»؛ لأنّ الظاهر من القضاء بين الشخصين وقوع التنازع بينهم، سيما مع تعقيبه بمثل: «وأضفهم إلى اسمي يحلفون به».

وكذا هو المتبادر من قولهم: «البينة على المدّعي واليمين على من أنكر، أو على المدعى عليه»[3] مع أنّ القضاء بالبينة أو كون البينة وظيفة المدعي لايدل إلاّ

١: في «هـ»: الإلزام.
٢: في «ج»، «ح» زيادة: مثل اقض.
٣: الكافي ٧: ١/٤١٥، التهذيب ٦: ٥٥٣/٢٢٩، الوسائل ١٨: ١٧٠ أبواب كيفية الحكم ب٣ ح١.

على القضاء بها في الجملة، فيمكن أن يكون بعد التنازع.

وأمّا مادلّ على قبول شهادة العدلين، فلايفيد أزيد من تصديقهما أو لزوم الحكم بها فيما يثبت فيه لزوم الحكم.

ولايتوهم: أنّ قوله عليه السلام في صحيحة سليمان بن خالد: «احكم بينهم بكتابي وأضفهم إلى اسمي يحلفون به» ثم قال: «هذا لمن لم تقم له بينة»[1] أنه يدل بالمفهوم على أنّ مَن قامت له بيّنة يحكم له مطلقاً.

لأنّ المفهوم: أنّ من قامت له البيّنة لاحلف عليه، وأما أنه هل يحكم له مطلقاً أو بعد وقوع النزاع، فلادلالة له.

ويؤيد ذلك ماذكروه: من عدم جواز القضاء على الحاضر الذي لم يسمع الدعوى ـ لصمم أو اختلاف لغة أو نحوهما ـ مالم يسأل عنه[2].

وماذكروه: من إلزام المدعى عليه الساكت على الجواب وعقوبته على ذلك من غير تعرض للحكم عليه بالبينة إذا كانت[3].

هذا مضافاً إلى أنّ عدم النزاع: إما لعدم المنازع ـ أي عدم كون الواقعة بين اثنين ـ فلم يثبت فيه أصل جواز الحكم والقضاء، بل المتبادر من القضاء هو ماكان بين اثنين، مع أنّ أدلة القضاء متضمنة لقوله: «اقض بين الناس، أو بينهم» وهو إنما يكون بين شخصين، أو ظاهر فيه. وتصور المخاصمة والمنازعة وفرض المنازع لايفيد.

أو لعدم وقوع النزاع وإن كان بين اثنين، وحينئذٍ لايجوز القضاء للمدعي إلاّ مع السماع من الآخر؛ لرواية محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا تقاضى إليك رجلان، فلاتقض للأول حتى تسمع من الآخر،

١: الكافي ٧: ٤/٤١٥، التهذيب ٦: ٥٤٩/٢٢٨، الوسائل ١٨: ١٦٧ ابواب كيفية الحكم ب١ ح١.

٢: أُنظر كفاية الأحكام: ٢٦٩، ورياض المسائل ٢: ٤٠١.

٣: أُنظر إيضاح الفوائد ٤: ٣٣٢، وكفاية الأحكام: ٢٦٩، وكشف اللثام ٢: ١٥٨، ورياض المسائل ٢: ٤٠١.

فإنك إذا فعلت ذلك تبيّن لك القضاء»[١] .

ولاشكّ أنّ بعد السماع من الآخر إما يقرّ فلاحكم بالبينة حينئذٍ، أو ينكر فيتحقق الجحود والنزاع .

لايقال: إنّ ذلك مخصوص بما إذا تقاضى رجلان لارجل واحد .

لأنا نقول: إنّ العلة المنصوصة تشمل تقاضي أحدهما أيضاً .

نعم خرج المدعى عليه الغائب بالنص الدال عليه، فتسمع البيّنة عليه ويقضى بها مطلقاً؛ خرجت صورة اعتراف المدعي باعترافه، إذ لافائدة للحكم والإلزام على الشخص بعد اعتراف المدعي بكونه معترفاً .

فتبقى سائر الصور، كصورة إطلاق المدعي، ولذا حكم في التحرير بسماع بينة المدعي على الغائب في غير الصورة الأولى، بل يمكن الخدش في صورة الاعتراف أيضاً إذا أراد المدعي صدور الحكم احتياطاً، فتأمل .

فتحصّل بما ذكر: عدم مشروعية القضاء والحكم، وعدم ترتب آثار الحكم، و[٢]عدم جواز النقض[٣] عليه، مالم تكن منازعة فعليّة بين اثنين إلاّ في الغائب .

نعم لو أقام أحد بينة قبل النزاع، فيجوز استماعها للأصل، ويجب تصديقها واعتقاد وقوع مقتضاها، والإخبار عن ثبوته وضبطه احتياطاً لزمان وقوع التنازع . وحينئذٍ يجوز الحكم بمقتضى الشهادة المتقدّمة إذا كان المشهود عنده متذكراً لها، أوتثبت[٤] الشهادة عنده بما يثبتها، والله العالم .

١ : الفقيه ٣ : ٧/ ٢٣، التهذيب ٦ : ٥٤٩/٢٢٧، الوسائل ١٨ : ١٥٨ أبواب آداب القاضي ب٤ ح٢ .

٢ : في «ج، ح، هـ» : زيادة وهو .

٣ : في «ب» : النقص، وفي «هـ» : البعض .

٤ : في «ب، ج، ح» : إذا ثبت .

عائدة (٨٧)
في شأن اختلاف المتحاكمين لأجل اختلاف المجتهدين

اعلم أنه تشتبه كثيراً وظيفة الحاكم في الحكم بين المتنازعين إذا كانت الواقعة خلافية وتنازع الخصمان فيها لأجل اختلاف المجتهدين في المسألة .

والتحقيق في المقام : أنه إذا كان تنازع المتخاصمين المترافعين عند حاكم في أمر لأجل اختلاف المجتهدين فيه ـ كأن يتنازع الولد الأكبر مع غيره في أخذ الحبوة مجّاناً أو بحساب إرثه ، أو فيما يحبى به . أو ادّعى أحد الشركاء الثلاثة الشفعة ، وأنكرها الآخَران . أو تنازع المتبايعان في نجاسة المبيع وعدمها . أو تنازع البكر ووليّها في الاستقلال في العقد وعدمه . أو تنازعا في دية جناية اختلف العلماء في مقدارها ، إلى غير ذلك ـ يجب على الحاكم المترافع إليه الحكم في الواقعة بمقتضى رأيه وفتواه إجماعاً ؛ لأنه حكم الله عنده في حقه وفي حق كل مَن يقلّده أو يترافع إليه .

ولا يفيد تقليد أحدهما مجتهداً آخر يخالف رأيه رأي ذلك المجتهد ، أو كونه مجتهداً مخالفاً لذلك المجتهد ، إذ لم يثبت من أدلة وجوب عمل المجتهد باجتهاده أو المقلّد باجتهاد مجتهده ، الوجوب في ترتب الأثر حتى في موضع يزاحمه حق غيره لو بنى ذلك الغير على اجتهاد مخالف لاجتهاده .

والحاصل: أنّ الثابت ليس أزيد من ترتب آثار اجتهاده أو تقليده فيما هو حق نفسه مما ليس له مزاحم من حقوق الغير، وإلاّ فلادليل.-

ثم المراد برأيه وفتواه ليس هو فتواه في جميع أجزاء الواقعة المتنازع فيها، فإنه قد تكون فتواه فيها وجوب البناء على فتوى غيره في جزء منها، فيجب اتّباعها. فإنّ فتوى كل مجتهد صحة عمل كل مجتهد آخر، أو مقلّده إذا بناه على رأي ذلك المجتهد الآخر وعمل به فيه، فيجب الحكم بمقتضاه لو كان كذلك.

فقد تكون الواقعة بحيث لم يتحقق من أحد المتنازعين فيها بناء على أمر بتقليد مجتهد، فيجب فيها الحكم في أصل الواقعة بمقتضى فتوى الحاكم ورأيه فيها.

وقد يتحقق فيها بناء على أمر بتقليد غيره، فيجب الحكم بمقتضى ذلك البناء؛ لأنّ فتوى الحاكم أيضاً على صحة ذلك الأمر حينئذ وترتّب الأثر عليه.

فإذا تنازع شخصان في أخذ الحبوة مجّاناً أو بإزاء إرثه ابتداءاً قبل بنائهما فيها على تقليد مجتهد، يجب على الحاكم المفتي بالأخذ مجّاناً الحكمُ به.

ولو كان المتنازعان مقلّدين لمجتهد يعطيها بإزاء الإرث، فعملا بها في الواقعة، وأخذ الكبير بإزاء إرثه بتقليد مجتهده، وأعطاه سائر الورثة بإزائه أيضاً بتقليده، ثم تنازعا فيها بعد ذلك عند الحاكم المذكور، يجب عليه الحكم بكونها بإزاء الإرث، لالأجل أنه فتواه مطلقاً، بل لأجل أنهما قلّدا المجتهد الآخر وعملا به، وانتقل المحبوّ بإزاء الإرث إلى المحبوّ له، ومابإزائه إلى سائر الورثة؛ وفتوى الحاكم أيضاً على الانتقال المذكور بالتقليد المذكور، وتوقّف رفع الانتقال على ناقل آخر، فيحكم بمقتضى هذه الفتوى وبإزاء الإرث.

وكذا لو كان المتنازعان في الشفعة مقلّدين لمن يرى الشفعة في الشركاء الثلاثة، فلو تنازعا قبل بنائهما على أخذ الشفيع المشفوعَ بتقليد مجتهده، وترافعا عند من لايرى ثبوت الشفعة حينئذ، يحكم ذلك بسقوط الشفعة.

ولو بنيا الأمر على تقليد الأول وأخَذَ الشفيع المشفوعَ بتقليده ورضي به

الشريك تقليداً له أيضاً، ثم تنازعا عنده[١] في الشفعة، يجب عليه الحكم بكون المشفوع لآخذ الشفعة؛ لأنه أخذه بتقليد مَن يقول بثبوتها، وأعطاه الشريك أيضاً بتقليده، فصار المشفوع ملكاً للشفيع بفتوى ذلك المترافع إليه أيضاً، فيحكم بمقتضاه.

وكذا لو باع شخصٌ الصيد المقتول بالتُّفَنْك، لأجل كونه مذكّى عنده بفتوى من يرى حلّيّته، واشتراه المشتري أيضاً بتقليده، وأجريا العقد، ثم وقع التنازع بينهما وترافعا عند مَن لايرى حلّيّته، يجب عليه الحكم بصحة البيع؛ لأنّ فتواه صحة بيعه للمجتهد المفتي بحلّيّته وطهارته ولمقلّده، وقد وقع ذلك من المتبايعين الكذائيين، فيكون صحيحاً ممضىً عنده أيضاً، وهكذا في جميع الوقائع.

نعم، يشترط في الحكم بالصحة في تلك الموارد عمل المتنازعين معاً بمقتضى فتوى المجتهد الآخر، ولايكفي تقليد أحدهما؛ لما مرّ من عدم دليل على كفاية تقليد أحدهما فيما يكون الأمر بين اثنين.

نعم لو لم تكن الواقعة مما يكون الأثر المترتب على العمل بين المتنازعين، فيكفي تقليد أحدهما، كمسألة عقد البكر أو الوليّ، فلو عقدت البكر نفسها لزوج بتقليد مجتهد يرى استقلالها، وقبله الزوج بتقليده أيضاً، ثم تنازع الوليّ عند من يرى استقلاله، يجب الحكم بصحة العقد، إذ لاتعلّق للولي في أثر العقد الذي هو حلّيّة البضع، ولايحتاج تقليد البكر إلى رضى الولي أيضاً.

ولو كان الحاكم في الأمثلة المذكورة في المعاملات ممن لايقول بلزوم التقليد في المعاملات، بل يكتفي بالمطابقة لرأي مجتهد، فبنى المتنازعان الأمر أولاً على أحد الطرفين، يجب على هذا الحاكم الحكم بصحته بناءاً على رأيه أيضاً. وكذا لو اكتفى بالتقليد اللاحق على العمل، وقلّدا بعد العمل أيضاً، وهكذا.

والمحصل: أنه يجب على الحاكم المترافع إليه أن يستخرج أولاً فتواه في تلك

١: في النسخ الخطية: «عندنا» والصحيح ماأثبتناه.

الواقعة المتنازع فيها ويحكم بمقتضاها، سواء كانت مطابقة لفتواه في جزء الواقعة أولا، فيرى أنه إذا سئل عنه: أن مارأيك في الحبوة إذا تنازع فيها الورثة؟ يفتي بأنها تعطى مجّاناً، فيحكم به في الواقعة إذا تنازعا قبل رضى الطرفين وبنائهما على تقليد، إذ ليس للواقعة جزء آخر. ولو بنى المتنازعان فيها على تقليد مَن لايرى مجاناً، فيزيد في الواقعة جزء آخر؛ لأنّ التنازع إنما هو في الحبوة التي بنيا فيها الأمر على تقليد، ويرى أنه إذا سئل عنه: مارأيك في الحبوة التي أخذها الأكبر مجاناً بتقليد من يراها كذلك، وأعطاها سائر الورثة أيضاً كذلك، فهل يصير مالاً حلالاً له؟ يفتي بأنها ماله، فيجب الحكم به في المرافعة أيضاً.

ولو سئل أنه لو أخذها الأكبر بتقليد من يراه مجاناً ولكن لم يرض به الباقون، فيفتي بأنه لايكفي تقليده فقط.

ويرى أنه إذا سئل: مافتواك في حق باكرة زوّجت نفسها لشخص بتقليدهما لمن يرى استقلالها؟ أنه يفتي بالصحة، فيجب عليه الحكم بها أيضاً بعد وقوع العقد. ولو فرض أنّ فتواه على عدم الصحة، فيحكم به أيضاً.

ولو تنازع الجاني والمجنيّ عليه في قدر الدية المختلف فيها عند حاكم، فيجب حكمه بمقتضى رأيه، ولايفيد هنا بناء أحدهما أو كليهما على فتوى غيره، إلّا إذا عملا بها، وأعطى الجاني الدية بمقتضاها وأخذها المجنيّ عليه كذلك.

وبالجملة: اللازم على الحاكم في جميع الوقائع تصوير فتواه في كل واقعة إذا سئل عنه فيها والحكم بها.

فرع

لو ترافع المتنازعان في أمر قبل بنائهما على أحد الطرفين بالتراضي أو إجراء عقد فيه، وحكم الحاكم بمقتضى رأيه، فهل يجوز للمتنازعين بعده البناء على تقليد الآخر في هذه الواقعة لو رضيا، ويترتب عليه أثره، أم لا؟

الظاهر الثاني؛ لاستقرار الأمر على ماحكم به فلاينتقض.

فلو حكم الحاكم بإحباء شيء للولد الأكبر، أو بكونه له مجاناً بعد الترافع، أو بسقوط الشفعة، فلو تراضيا بخلافه بعد ذلك لم يترتب عليه أثر، فلايصير الأخذ بالشفعة لازماً، ولاالشيء المحبوّ ملكاً لغير الكبير. بل لو أرادوا اللزوم احتاج إلى عقد آخر ناقل شرعي، كبيع أو صلح أو هبة.

عائدة(٨٨)

في تصحيح بعض أسماء الرجال وألقابهم وكناهم

أذكر فيها تصحيح بعض أسماء الرجال، وألقابهم، و كُناهم، سيما المشهورين منهم، بحسب ماوصل إليّ من السلف الصالحين، لئلا يقع الفقيه فيه في الغلط، فإنه عليه وهن عظيم، وموجب لسقوط مرتبته عن قلوب السامعين.

ويشهد بذلك ماجرى لبعض علماء المتبحرين في محروسة اصفهان ـصينت عن الحدثانـ في قريب من ذلك الأوان على ماحكاه والدي القمقام طاب ثراه.

وأقتصر فيه غالباً على الذين يكثر ذكرهم في أسانيد الأخبار.

وأبتدئ أولاً بذكر الأسماء، ثم الكُنى، ثم الأوصاف والألقاب، ثم النسب إلى القبائل أو البلاد.

وربما أذكر تصحيح الكنى والألقاب والنسب في طيّ تصحيح الأسماء، فإن وجد فيه، وإلاّ فيطلب في طي الثلاثة إن كان فيه.

ويطلب ما لم يذكر هنا من مظانّه من كتب الرجال، كإيضاح الاشتباه، ومنهج المقال، وغيرهما، والله الموفّق في كل حال.

وأكتب الراء المهملة بالهمزة، والزاي المعجمة بالياء، كما هو

طريقة الأُدباء.

الأسماء:

أبان بن تَغْلِب الجُرَيري: بالتاء المثناة فوقاً المفتوحة، والغين المعجمة الساكنة، واللام المكسورة، والباء الموحدة "منهج المقال"[١]. وفي الصحاح والمجمع: تَغْلب: كتضرب أبو قبيلة، والنسبة إليها تغلَبي بفتح اللام، استيحاشاً لتوالي الكَسرتين[٢]، وربما قالوه بالكسر؛ لأنّ فيه حرفين غير مكسورين[٣]. والجُرَيري بالجيم المضمومة والراء المفتوحة، ثم الياء المثناة تحتها، ثم الراء[٤].

إبراهيم بن أبي البِلاد: بالباء الموحدة المكسورة، واللام المخففة، والدال المهملة "خلاصة"[٥].

إبراهيم بن أبي سمال: بالسين المهملة واللام "خلاصة"[٦]؛ باللام وتخفيف الميم، ومنهم مَن يشدّدها ويفتح السين، والأول أصح "منهج المقال"[٧].

وفي الإيضاح: إبراهيم بن أبي بكر محمد بن الربيع، يكنّى بأبي بكر بن أبي سَماك، بالسين المهملة المفتوحة والكاف أخيراً، وقيل: لام[٨]. انتهى. ويحتمل أن يكون هذا مع ماذكر أولاً واحداً.

إبراهيم بن أبي الكَرّام: بفتح الكاف وتشديد الراء "خلاصة"[٩].

١: منهج المقال: ١٥.

٢: في المصدر زيادة: مع ياء ي النسبة.

٣: الصحاح ١: ١٩٥، مجمع البحرين ٢: ١٣٤.

٤: أُنظر إيضاح الاشتباه: ٨١.

٥: الخلاصة: ٣/٤. وفيه: واسم ابي البلاد يحيى بن سليم.

٦: الخلاصة: ١٩٨/٣.

٧: منهج المقال: ٢٠.

٨: إيضاح الاشتباه: ٨٦/١٩. وفيه: انّ اسم ابي السماك سمعيان بن هبيرة.

٩: الخلاصة: ١٨/٦. وفيه: كان خيراً يروي عن الرضا عليه السلام.

إبراهيم بن نُصَير: بضم النون وفتح الصاد المهملة، والياء المثناة تحتها، والراء "خلاصة"[١].

إبراهيم بن مهْزَم: بكسر الميم وإسكان الهاء، والزَاي المفتوحة. يعرف: بابن أبي بُردة بضم البَاء الموحدة[٢].

إبراهيم بن رَجاء: بفتح الراء والجيم.

إبراهيم بن ضَمْرة: بفتح الضاد المعجمة، وسكون الميم.

إبراهيم بن عبدة: رأيتُ في بعض النسخ الموثوق به عبَدَة: بفتح العين والباء[٣].

أبان بن مَرّار: بفتح الميم وتشديد الراء، ثم الألف، ثم الراء.

إبراهيم بن نُعيم: مصغّراً.

أحمد بن أبي بِشْر: بكسر الباء الموحدة، وسكون الشين المعجمة.

أحمد بن أبي عَوف: بفتح العين.

أحمد بن أصْفَهْبَذ: بفتح الهمزة، وإسكان الصاد المهملة، وفتح الفاء وإسكان الهاء وفتح الباء الموحدة، والذال المعجمة "إيضاح"[٤].

أحمد بن حاتم بن ماهُوَيْه: بضم الهاء وفتح الواو وسكون الياء المثناة تحتها.

أحمد بن الحسن القزاز: بالقاف والزايين المعجمتين بينهما ألف.

أحمد بن رباح: بالراء المهملة والباء الموحدة "إيضاح"[٥].

١: الخلاصة: ٧/٢٧. ونقل عن الكشي: انه ثقة مامون كثير الرواية لم يرو عن الأئمة عليهم السلام.

٢: أنظر إيضاح الاشتباه: ٨٧. وقال النجاشي في رجاله (ص ٢٢/ ٣١): إنه ثقة ثقة، روى عن أبي عبدالله وابي الحسن عليهما السلام، وعمّر عمراً طويلاً.

٣: نقله الشيخ محمدعلى بن محمدرضا السروي في كتاب (توضيح الاشتباه والإشكال) عن حاشية الشهيد الثاني على خلاصة الأقوال، ولم نعثر على القسم الثاني من الحاشية، و مخطوط التوضيح موجود في مكتبة آية اللّه مرعشى بقم المقدسة.

٤: إيضاح الاشتباه: ١٠٩/٨٠.

٥: إيضاح الاشتباه: ١١١/٨٧.

أحمد بن رزق الغُمشاني : بضم الغين المعجمة ، والشين المعجمة . ورزق : بالراء المهملة ، ثم الزاي المعجمة ، ثم القاف "إيضاح"[١] .

أحمد بن صَبيح : بالصاد المهملة المفتوحة ، والباء الموحدة ، والياء المثناة تحتها ، والحاء المهملة "خلاصة"[٢] . وفي "رجال ابن داود" ومنهم من ضَمَّ الصاد وفتح الباء ، وليس بشيء[٣] .

أحمد بن مِيثَم : بكسر الميم ، والياء المثناة تحتها ، وفتح المثلثة ، كذا في "الإيضاح"[٤] . وقال قبل ذلك بورقة : أحمد بن مِيْتَم بكسر الميم وإسكان المثناة تحتها ، وفتح المثناة فوقها[٥] . انتهى . ولعلّهما متغايران .

أحمد بن عُبْدُوس الخُلَنْجي : بضم العين المهملة ، وإسكان الباء الموحدة ، وضم الدال ، ثم السين المهملة بعد الواو ، والخاء المعجمة المضمومة ، واللام المفتوحة ، والنون الساكنة والجيم .

أحمد بن عايذ : بالياء المثناة تحتها والذال المعجمة .

أحمد بن جُلّين : بضم الجيم ، وتشديد اللام المكسورة ، وإسكان الياء المثناة .

الدوري : بالدال والراء المهملتين . وفي القاموس : الدُور بالضم : قريتان بين سر من رأى وتكريت[٦] .

أحمد بن عَلَوِيّة : بفتح العين المهملة ، وفتح اللام ، وكسر الواو ، وتشديد الياء المثناة تحتها "إيضاح"[٧] .

١ : إيضاح الاشتباه : ١١٠ / ٨١ . وفيه وفي نسخة «ب» : العُمشاني بضم العين . وماأثبتناه موافق لرجال النجاشي : ٩٨ / ٢٤٣ ، ومعجم رجال الحديث ٢ : ١١٥ / ٥٦٣ .

٢ : الخلاصة : ١٥ / ٩ .

٣ : رجال ابن داود : ٢٩ .

٤ : إيضاح الاشتباه ١١٣ / ٩٣ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ١٠٥ / ٧٠ .

٦ : القاموس المحيط ٢ : ٣٣ .

٧ : إيضاح الاشتباه : ١٠٤ / ٦٩ .

أحمد بن علي الخَضيب الإيادي : الخضيب بالخاء المعجمة المفتوحة ، والضاد المعجمة المكسورة ، والياء المثناة تحتها "إيضاح"[١] . وفي "الصحاح" : إياد ـ أي بكسر الهمزة ـ حيّ من معد[٢] .

أحمدأبو علي الصُولي : بالصاد المهملة المضمومة .

أحمد بن وهيب[٣] الجريري : بالجيم والراء المهملة قبل الياء وبعدها .

أحمد بن يحيى الأَوْدي : بفتح الهمزة ، وإسكان الواو بعدها دال مهملة "إيضاح"[٤] . وقيل : بفتح الهمزة والواو . والظاهر أنّ الواو عطف على الفتح دون الهمزة .

أحمد بن محمد بن سيّار : بالسين المهملة المفتوحة ، والياء المثناة التحتانية المشدّدة ، والراء المهملة بعد الألف "إيضاح"[٥] .

أحمد بن محمد بن مَسلمة : بفتح الميم قبل السين المهملة ، والهاء أخيراً "إيضاح"[٦] .

أحمد بن يحيى الخازمي : بالخاء والزاي المعجمتين ، والميم "إيضاح"[٧] .

أحمد بن علي الفايدي : بالفاء ، والياء المنقطة تحتها نقطتين بعد الألف ، والدال المهملة "خلاصة"[٨] .

أحمد بن بطة : بالباء الموحدة والطاء المهملة "خلاصة"[٩] . وفي "الإيضاح"

١ : إيضاح الاشتباه : ٧٩/١٠٩ .
٢ : الصحاح ٢ : ٤٤٣ .
٣ : في «ب» : وهب ، وجعله وجهاً في معجم رجال الحديث ٢ : ١٠٠١/٣٥٣ ، وماأثبتناه من باقي النسخ ، وهو الموافق لرجال النجاشي : ٢١٧/٨٨ ، وإيضاح الاشتباه : ٧١/١٠٦ .
٤ : إيضاح الاشتباه : ٩٥/١١٤ .
٥ : إيضاح الاشتباه : ٥٣/٩٨ .
٦ : إيضاح الاشتباه : ٥١/٩٧ .
٧ : إيضاح الاشتباه : ٨٤/١١٠ .
٨ : الخلاصة : ١٩/١٦ ، وهو في الإيضاح : ٧٧/١٠٨ .
٩ : الخلاصة : ١٤٤/١٦٠ .

في محمد بن جعفر بن بُطّة: بضم الباء الموحدة، وتشديد الطاء المهملة [١]. وعن فخر المحققين: بضم الباء الموحدة، وتشديد الطاء، وقال: روي الوجهان عن والدي [٢].

أُدَيم بن الحر: مصغراً "خلاصة وإيضاح" [٣].

إدريس الخولاني: بالخاء المعجمة والواو [٤].

أسامة: بفتح الهمزة "تقريب" [٥]، وفي القاموس: أُسامة بضم الهمزة: علم الأسد [٦].

أسد بن عُفر: بالعين المهملة المضمومة "خلاصة" [٧] ثم الفاء.

إسحاق بن إبراهيم الحُضَيني: بالحاء المهملة المضمومة، والضاد المعجمة المفتوحة بعدها ياء مثناة تحتانيّة، وبعدها نون "خلاصة" [٨].

إسحاق بن جَرير: بالجيم المفتوحة، والرائين المهملتين بينهما ياء مثناة تحتانية "إيضاح" [٩].

إسحاق بن أبي قُرة: بالقاف المضمومة والراء، القُناني [١٠]، بالقاف المضمومة والنون قبل الألف.

إسماعيل بن إبراهيم بن بُزَة: بضم الباء، وفتح الزاي المعجمة،

١ : إيضاح الاشتباه: ٢٦٤/ ٥٥٦.
٢ : لم نعثر عليه.
٣ : الخلاصة: ٢٤/ ١٠، إيضاح الاشتباه: ٨٤/ ١١.
٤ : في النسخ زيادة: بعد الألف. ولاتساعده المصادر، انظر رجال النجاشي ١٠٣/ ٢٥٨، ومعجم رجال الحديث ٣ : ١٤.
٥ : تقريب التهذيب لابن حجر ١ : ٥٢. إلاّ انّ فيه: بالفتح ثم المعجمة.
٦ : القاموس المحيط ٤ : ٧٦.
٧ : الخلاصة: ٢٤/ ١٢.
٨ : الخلاصة: ١١/ ٢.
٩ : إيضاح الاشتباه: ٩٤/ ٤٠.
١٠ : في «هـ»: القنابي.

والهاء"خلاصة"[١] . وفي "الإيضاح" : بالباء المفردة المفتوحة، والزاي المخففة أي الزاي المعجمة [٢] . وفي "رجال ابن داود" : بفتح الباء المفردة، وفتح الراء المهملة[٣] . وعن الشهيد : بفتح الباء الموحدة وتشديد المهملة . وفي نسخة أُخرى : بضم الموحدة وتشديدالمهملة[٤] . وأعربه في بعض النسخ ـ الصحيحة ظاهراً ـ بضم الباء الموحدة وإسكان المعجمة بلاهاء، وفي بعض النسخ بضم الباء الموحدة وفتح الراء المهملة وبعدها هاء .

إسماعيل بن بزِيع : بالباء الموحدة، والزاي المعجمة المكسورة، والياء المثناة تحتها .

إسماعيل بن شعيب العَريشي : بالعين المهملة المفتوحة، ثم الراء المهملة، ثم الياء المثناة تحتها، ثم الشين المعجمة .

أعْيَن : بفتح الهمزة، والعين المهملة الساكنة، والياء المثناة المفتوحة، والنون .

إسماعيل بن علي العَمِي : بفتح العين المهملة وكسر الميم المخففة"خلاصة"[٥] .

إسماعيل العبسي : بالمهملة، ثم الباء الموحدة، ثم السين المهملة .

إسماعيل حَقيبة : بالحاء المهملة المفتوحة، والقاف المكسورة، والياء المثناة التحتانية، والباء الموحدة . وقيل : بالجيم المضمومة، والفاء المفتوحة، والنون بعد الياء "خلاصة"[٦] .

إسماعيل بن عبدالرحمن السُدّي : بضم السين المهملة، وتشديد

١ : الخلاصة : ١٠/١٨ . وفيه : بره، أي براء مهملة وهاء بعدها .

٢ : إيضاح الاشتباه : ٩١/٣١ .

٣ : رجال ابن داود : ٥٤ .

٤ : نقله عنه في منهج المقال : ٥٥ . قال : وفي نسخة الشهيد على مانقله الشهيد الثاني : بَزّة بفتح الباء الموحدة وتشديد الزاي، وفي نسخة أُخرى : بضم الموحدة و تشديد المهملة، نقله الشهيد الثاني .

٥ : الخلاصة : ٩/٨ .

٦ : الخلاصة : ١٠/٢٠ .

الدال«تقريب التهذيب»[1] .

أصبغ بن نُباته : بضم النون .

بُرد الاسكاف : بضم الباء الموحدة .

بطة : مرّ في أحمد بن بَطة .

البراء بن عازب : بالعين المهملة والزاي المعجمة "إيضاح"[2] .

بُرَيْ : بضم الباء الموحدة ، وفتح الراء المهملة ، وإسكان الياء .

بُريد بن معاوية : بضمّ الباء الموحّدة ، وفتح الراء المهملة "إيضاح"[3] .

بسطام : بكسر الباء الموحدة .

بُنان ـ الذي لعنه الصادق عليه السلام ـ : بضم الباء الموحدة ، ثم النونان بينهما الألف "خلاصة"[4] . وفي منهج المقال : التحقيق أنه بالياء المثناة تحتاً بعد الباء الموحدة[5] .

بَيان الجزري : بالباء الموحدة المفتوحة ، والياء المثناة تحتها ، والنون بعد الألف . الجَزري : بفتح الجيم ، والزاي المعجمة "إيضاح"[6] .

بُنْدار : بضم الباء الموحدة ، ثم النون الساكنة ، والدال المهملة ، والراء أخيراً .

بُرَيْه : بضم الباء الموحدة ، وفتح الراء ، وإسكان الياء المثناة تحتاً . العبادي : بكسر العين المهملة ، والدال بعد الألف . وفي "رجال ابن داود" : بضم الباء الموحدة ، وسكون الراءالمهملة ، وفتح الياء المثناة تحتها[7] .

بَزِيع : بفتح الباء الموحدة ، وكسر الزاي المعجمة .

١ : تقريب التهذيب ١ : ٧١ .

٢ : إيضاح الاشتباه : ٦٢/١٠١ .

٣ : إيضاح الاشتباه : ١١١/١٢٠ .

٤ : الخلاصة : ٤/٢٠٨ .

٥ : منهج المقال : ٧٣ .

٦ : إيضاح الاشتباه : ١١٣/١٢٢ .

٧ : رجال ابن داود : ٦٧ .

بَسّام: بفتح الباء الموحدة، وتشديد السين المهملة "إيضاح"[١].

بُسْر بن أرطاة: بضم الباء الموحدة، وإسكان السين المهملة.

بُزُرْج: بضم الباء الموحدة، وضم الزاي المعجمة، وإسكان الراء المهملة، والجيم أخيراً "خلاصة"[٢]. وفي "الإيضاح": بفتح الباء، وضم الزاي، وإسكان الراء[٣].

بَشّار بن يسار الضبيعي: الأول بالباء الموحدة، والشين المعجمة المشددة، والثاني بالياء المثناة التحتانية، والسين المهملة "إيضاح"[٤]. والضُبيعي: اختلف كلام العلاّمة في "الإيضاح" فضبطه بضم الضادالمعجمة في ترجمة بَشّار، وبفتحها وضمّ الباء في ترجمة أخيه سعيد[٥]. وهو الذي ضبطه غيره، ومنهم المنذري في "الإكمال"[٦].

بكر بن نُعيم: مصغراً، الغاندي: بالغين المعجمة، والدال المهملة.

بكر بن جَناح: بالجيم المفتوحة.

بشر بن مَسْلمة: بفتح الميم، وسكون السين المهملة.

بسطام بن الحُصَين: بالحاء المهملة المضمومة، والصاد المهملة المفتوحة، والياء بعدها "إيضاح"[٧].

جُنْدَب: بالجيم المضمومة، والنون الساكنة، والدال المهملة المفتوحة، والباء الموحدة "خلاصة"[٨].

١: إيضاح الاشتباه: ١١٢/١٢١.
٢: الخلاصة: ٢١/٢٣٤.
٣: إيضاح الاشتباه: ٣٩٧/٢٢٠.
٤: إيضاح الاشتباه: ١١٤/١٢٢.
٥: إيضاح الاشتباه ١١٤/١٢٢، وص١٩٤/ ٣٠٩.
٦: التكملة لوفيات النقلة ١: ٥١٧/٣٤٥.
٧: إيضاح الاشتباه: ١٠٩/١١٩.
٨: الخلاصة: ١/٣٦.

جُنادة: بالجيم المضمومة، والنون، والدال المهملة بعد الألف. وجندب بن جنادة: هو أبوذر الغفاري رضي الله عنه[١].

جَرير: بالجيم المفتوحة، والراء المهملة، والياء المثناة تحتها، ثم الراء المهملة "إيضاح"[٢].

جَهْم: بالجيم المفتوحة، والهاء الساكنة بعدها "إيضاح"[٣].

جَرّاح الرواسي: بالجيم المفتوحة، والراء المهملة المشددة، والحاء المهملة. وفي «التقريب»: الرُؤاس: بضم الراء بعدها واو بهمزة، وبعد الألف سين مهملة[٤].

جَرّاح المَدايني: بفتح الجيم، وتشديد الراء المهملة، والحاء بعد الألف، وفتح الميم والدال المهملة، والياء المثناة تحتها بعد الألف، ثم النون.

جَحْدَر: بالجيم المفتوحة، والحاء المهملة الساكنة، والدال المهملة المفتوحة، والراء المهملة "إيضاح"[٥].

جَبَلَة: بالجيم والباء الموحدة واللام المفتوحات مع تخفيف اللام.

جعفر بن بشير، فقحة العلم: بالفاء والقاف والحاء المهملة؛ وقيل: قُفّة العلم: بالقاف المضمومة، والفاء المشددة؛ وقيل: نفحة العلم: بالنون والفاء والحاء المهملة[٦].

جُدْعان: بالجيم المضمومة والدال المهملة الساكنة.

جعفر بن محمد بن حَكيم: بفتح الحاء المهملة "إيضاح"[٧].

١: الخلاصة: ١/٣٦.
٢: إيضاح الاشتباه: ٩٤/٤٠.
٣: إيضاح الاشتباه: ١٣٦/١٤٩.
٤: تقريب التهذيب ١: ١٢٦.
٥: إيضاح الاشتباه: ١٣٦/١٤٧.
٦: إيضاح الاشتباه: ١٢٨/١٢٥.
٧: إيضاح الاشتباه: ١٣٠/١٣٠.

جعفر بن محمد بن رباح : بالباء الموحدة «رجال ابن داود»[١] .

جُلبة : بالجيم المضمومة ، ثم اللام ، ثم الباء المفردة .

جَميل بن درّاج : بفتح الجيم ، ودرّاج : بالدال المهملة ، وتشديد الراء ، والجيم أخيراً .

جُلِّين : قد مرّ في أحمد بن جلين .

جُهيم : مصغّراً .

حارث بن غُصَين : بالغين المعجمة المضمومة ، وفتح الصاد المهملة .

حَبّة العُرَني : بفتح الحاء المهملة ، ثم الباء الموحدة المشدّدة ، والعُرَني : بضم العين المهملة ، وفتح الراء المهملة بعدها النون "منهج المقال"[٢] .

حُجر بن زايدة : بضم الحاء المهملة ، و إسكان الجيم ، والراء أخيراً "إيضاح"[٣] .

حُجر بن عدي : بضم الحاء المهملة .

حُبَيْش : بضم الحاء المهملة ، وفتح الباء الموحدة ، وإسكان الياء المثناة تحتها ، والشين المعجمة .

حَرْيز السجستاني : بالحاء المهملة المفتوحة ، والراء المهملة ، والياء المثناة تحتها ، والزاي المعجمة .

الحسن بن خُرّزاذ : بالخاء المعجمة المضمومة ، والراء المهملة المشدّدة ، والزاي والذال المعجمتين بينهما ألف "إيضاح" و"خلاصة"[٤] . وفي "رجال ابن داود" : بالراء المهملة الساكنة بعد الخاء[٥] .

الحسن بن الزِبْرِقان : بالزاي المعجمة المكسورة ، والباء الموحدة الساكنة ،

١ : رجال ابن داود : ٨٨ .

٢ : منهج المقال : ٩١ .

٣ : إيضاح الاشتباه : ١٦٨/ ٢٤٢ .

٤ : الخلاصة : ٢١٤/ ١١ ، الإيضاح : ١٤٩/ ١٨٣ .

٥ : رجال ابن داود : ٤٣٩ .

والراء المهملة المكسورة، والقاف، والنون أخيراً "إيضاح"[١].

الحسن بن زَيدان: بالزاي المعجمة المفتوحة "إيضاح"[٢].

الحسن بن السَري: بالسين المهملة المفتوحة، والراء المهملة "إيضاح"[٣].

الحسن بن ظريف: بالظاء المعجمة "إيضاح"[٤].

الحسن بن محمد بن جمهور العَمّي: بفتح العين المهملة، والميم المشددة، منسوب إلى بني العمّ من بني تميم.

الحسن بن علي بن بقّاح: بالباء الموحدة، والقاف المشددة، والحاء المهملة "خلاصة" و"إيضاح"[٥].

الحسن بن علي بن سَبْرَة: بفتح السين المهملة، وإسكان الباء الموحدة، والراء المهملة المفتوحة "إيضاح"[٦].

الحسن بن قُدامة: بضم القاف.

الحسن بن مَتّيل: بالميم المفتوحة، والتاء المثناة فوقاً المشددة، والياء المثناة التحتانية "إيضاح" و"خلاصة"[٧]. وفي "رجال ابن داود" بضم الميم[٨].

الحسين بن إشْكيب: بالهمزة المكسورة، والشين المعجمة الساكنة، والكاف، والياء المثناة التحتانية، والباء الموحدة "إيضاح"[٩].

الحسين بن بشّار: بالباء الموحدة، والشين المعجمة المشددة.

١: إيضاح الاشتباه: ١٥٤/١٩٧.
٢: إيضاح الاشتباه: ١٥٢/١٩٢.
٣: إيضاح الاشتباه: ١٥٢/١٩١.
٤: إيضاح الاشتباه: ١٤٥/١٧٢.
٥: الخلاصة: ٤١/١١، إيضاح الاشتباه: ١٤٨/١٨١.
٦: إيضاح الاشتباه: ١٥٣/١٩٦.
٧: إيضاح الاشتباه: ١٤٥/١٧٣، الخلاصة: ٤٢/٢٧.
٨: رجال ابن داود: ١١٥.
٩: إيضاح الاشتباه: ١٤٩/١٨٤.

الحسين بن نعيم: مصغراً "إيضاح" "خلاصة"[١].

الحسين بن الحكم الحِبَري: بالحاء المهملة المكسورة، والباء الموحدة المفتوحة، والراء المهملة "إيضاح"[٢].

الحسين بن السَري: بالسين المهملة المفتوحة، والراء المهملة.

الحسين بن فَهْم: بفتح الفاء وإسكان الهاء "إيضاح"[٣].

الحسين بن عبيد الله الغضايري: صاحب الرجال المشهور. الغضايري: بالفصل بين الألف والراء بالياء المثناة التحتانية، ولكن في "الإيضاح" بفتح الغين المعجمة، والضاد المعجمة، والراء المهملة بعد الألف بلافصل[٤]. انتهى. فيكون «الغضاري».

الحسين بن غُنْدَر: بضم الغين، وإسكان النون، وفتح الدال المهملة، والراء المهملة أخيراً "إيضاح"[٥].

الحسين بن مَيَّاح: بالياء المثناة التحتانية المشددة بعد الميم المفتوحة، والحاء المهملة أخيراً "خلاصة"[٦].

الحسين بن ظريف: بالظاء المعجمة "خلاصة"[٧].

الحسين بن مَتّوْيه: بفتح الميم، وتشديد التاء المثناة فوقها، وإسكان الواو، والياء المثناة التحتانية "إيضاح"[٨].

١: إيضاح الاشتباه: ١٥٥/٢٠١، الخلاصة: ٥١/١٧.
٢: إيضاح الاشتباه: ١٤٥/١٧١.
٣: إيضاح الاشتباه: ١٤٤/١٧٠.
٤: إيضاح الاشتباه: ١٦١/٢٢٢.
٥: إيضاح الاشتباه: ١٥٦/٢٠٤.
٦: الخلاصة: ٢١٧/١٢.
٧: لم نجده في الخلاصة، و الظاهر أنّه هو الحسن بن ظريف بعينه، المتقدم آنفاً، انظر معجم رجال الحديث ٤: ٣٦٧/٢٨٨٢.
٨: إيضاح الاشتباه: ١٦٣/٢٢٦.

الحسين بن أحمد بن المُغيرة: بضم الميم، وكسر الغين المعجمة "خلاصة"[١].

حُصَين: بالمهملتين مصغراً "إيضاح"[٢]، وفي "الخلاصة": بالحاء المهملة والضاد المعجمة، في ترجمة محمد بن حمران[٣]. ابن المُخارق: بالميم المضمومة، والخاء المعجمة، والراء المهملة "خلاصة"[٤].

حفص بن سُوقة: بضم السين المهملة، وإسكان الواو، وفتح القاف.

حكم بن حُكَيم: مصغراً "خلاصة" "إيضاح"[٥].

حكم بن عُتيبة: بالتاء المثناة الفوقانية، والياء المثناة التحتانية "إيضاح"[٦] وفي "الخلاصة": بضم العين المهملة[٧].

حكم بن القَيّات: بفتح القاف، وتشديد الياء المثناة التحتانية، والتاء المثناة الفوقانية "إيضاح"[٨]. وفي حواشي "المنهج" للمصنف: القتات: بفتح القاف، وتشديد المثناة فوقاً قبل الألف وبعدها[٩].

حُمران: بضم الحاء المهملة، ذكره في "الإيضاح" في ترجمة سعيد بن حمران، ومحمد بن حمران[١٠].

حمّاد بن ضُمخة: بالضاد المعجمة المفتوحة، والخاء المعجمة بعد الميم

١: الخلاصة: ٣،٤/١٠٩.

٢: إيضاح الاشتباه: ٢٣٦/١٦٥.

٣: الخلاصة: ٣/٢١٩، وفيه: الحُضَيْن: بضمّ الحاء وفتح الضاد المعجمة، ابن المخارق بن عبدالرحمان بن ورقاء بن حبش، أبو جنادة السلولي، وحبش صاحب رسول الله. ولم يضبطه في ترجمة محمد بن حمران.

٤: لم يضبطه في الخلاصة، وضبطه في الإيضاح قريباً من المتن، فراجع الإيضاح: ٢٣٦/١٦٥.

٥: الخلاصة: ٢/٦٠، إيضاح الاشتباه: ١٦٤/١٤٢.

٦: إيضاح الاشتباه: ١٥٣/١٣٨.

٧: الخلاصة: ١/٢١٨.

٨: إيضاح الاشتباه: ١٦٦/١٤٣، ولكن فيه: حكم بن القتّات بفتح القاف، وتشديد التاء المنقطة فوقها نقطتين، والتاء المنقطة ... أخيراً، فهو متّحد مع ما في حواشي «منهج المقال».

٩: منهج المقال مع حواشي المصنف (مخطوط) موجود في مكتبة آية اللّه العظمى مرعشى (رقم ٧٤٤٣).

١٠: إيضاح الاشتباه: ٥٧٦/٢٦٨. ولم نعثر على سعيد بن حُمران في الإيضاح ولا في الخلاصة.

"خلاصة"[١]. وفي "رجال ابن داود": صمْحة: بالمهملة، وتسكين الميم، والحاءالمهملة[٢].

حمدان بن المُعاف: بضم الميم، والعين المهملة، والفاء "إيضاح"[٣].

حُمَيد بن المثّى: حُمَيد مصغراً، والمثنى: بالثاء المثلثة، والنون بعدها المشددة "خلاصة"[٤]. ورأيت في بعض حواشي "المنهج" منقولاً عن "الإيضاح": المتنّى بالتاء المثناة الفوقانية بعد الميم المضمومة، ثم النون المشددة، ولكنّي ماوجدته في نسخة "الإيضاح" التي كانت عندي[٥].

حَنان بن سدير: بفتح الحاء المهملة، وتخفيف النون بعدها، وبعد الألف نون أيضاً. وسَدير: بالسين المهملة المفتوحة والراء أخيراً.

حيان السراج: بالحاء المهملة ثم الياء المثناة التحتانية.

حَنظلة: بالحاء المهملة المفتوحة، والنون، والظاء المعجمة المفتوحة.

حَوشب: بالحاء المهملة المفتوحة، والواو، والشين المعجمة، والباء الموحدة "إيضاح"[٦].

خالد بن نَجيح الجَوّاز: بالنون المفتوحة، والجيم، والياء المثناة التحتانية، والحاء المهملة. والجوّاز: بالجيم والزاي المعجمة، نقله الشهيد الثاني عن كتاب الشيخ[٧]، كما في "المنهج"[٨]. وبالجيم والنون: بياع الجون في "رجال ابن داود"

١: الخلاصة: ١/٥٥.

٢: رجال ابن داود: ١٣١.

٣: إيضاح الاشتباه: ١٦٧/١٤٣.

٤: الخلاصة: ١/٥٨.

٥: إيضاح الاشتباه (الطبعة الحجرية: ٢٢)، والطبعة الحروفية المحقّقة: ١٥٢/١٣٨. وفيهما: المثنىٰ بالثاء المنقطة فوقها ثلاث نقط بعد الميم المضمومة ثم النون المشددة.

٦: إيضاح الاشتباه: ٩٧/١١٤. في ترجمة: أصوم بن حوشب.

٧: نقله الشهيد في تعليقته على الخلاصة، و قال: و في كتاب الشيخ: الجواز، ضبطه بالزاي المعجمة. والتعليقة مخطوطة.

٨: منهج المقال: ١٣٠.

و"إيضاح"[١]، والواو مشدّدة على التقديرين "خلاصة"[٢].

خالدبن صَبِيح: بالصاد المهملة المفتوحة، والباء الموحدة المكسورة، والياء الساكنة، والحاء المهملة.

خالدبن طُهْمان: بالطاءالمهملة المضمومة، والهاء الساكنة، والميم والنون "إيضاح"[٣].

خُزَيمة بن ثابت: بالخاء المعجمة المضمومة، والزاي المعجمة المفتوحة "خلاصة"[٤].

خَطَّاب بن مَسْلمة: بالميم المفتوحة أوّلاً، والسين الساكنة المهملة، والميم بعد اللام "إيضاح"[٥].

خلاّدالسُدي: بالخاء المعجمة واللام المشددة، والسُدي: بضم السين المهملة "إيضاح"[٦].

خَيثمة: بالخاء المفتوحة المعجمة، والياء المثناة التحتانية الساكنة، والثاء المثلثة، والميم والهاء "إيضاح"[٧].

خَيْران: بالخاء المعجمة المفتوحة، ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة، والراء المهملة، والألف والنون.

خُفاف بن إيماء: بضم الخاء المعجمة، ثم الفاء المخففة، ثم الألف ثم الفاء، وإيماء: بكسر الهمزة بعدها تحتانية "تقريب"[٨].

١: رجال ابن داود: ١٣٩، وإيضاح الاشتباه: ٣٤٧/١٧١.
٢: لم نعثر عليه في الخلاصة، ونقله أيضاً في تنقيح المقال ١: ٣٨٩ عن نسخة من الخلاصة بخط المؤلف.
٣: إيضاح الاشتباه: ٢٥١/١٧٢.
٤: الخلاصة: ٣/٦٦.
٥: إيضاح الاشتباه: ٢٥٨/١٧٤.
٦: إيضاح الاشتباه: ٢٥٦/١٧٤.
٧: إيضاح الاشتباه: ٢٥٧/١٧٤.
٨: تقريب التهذيب ١: ٢٢٤.

خُلَيد : بالخاء المعجمة مصغراً "إيضاح"[١] .

خالد بن يزيد بن جبل ، وخالد بن بريد أبو بريد العكلي : الأوّل : يزيد بالزاء المعجمة ، والثاني بريد بالراء المهملة .

دَنْدان : بالدال المهملة المفتوحة ، والنون الساكنة ، والدال المهملة ، لقب أحمد بن الحسين .

داود بن بلال بن أُحيحه : بضم الهمزة ، والحائين المهملتين بينهما ياء مثناة تحتانية "منهج المقال"[٢] .

داود بن زُرْبي : بالزاي المعجمة المضمومة ، والراء الساكنة بعدها ، والباء الموحدة "خلاصة"[٣] . وفي "الإيضاح" : بالزاي المعجمة المكسورة[٤] .

داود بن سليمان الحَمّار : بالحاء المهملة المفتوحة ، والميم المشددة ، والراء المهملة بعد الألف .

داود الرقي : بالراء المهملة ، والقاف .

داود بن الحُصَيْن : مصغراً .

داود بن سِرْحان : بكسر السين المهملة ، وإسكان الراء ، والحاء المهملة ، والألف والنون "إيضاح"[٥] .

داود بن كُوْرَة : بضم الكاف ، وإسكان الواو ، وفتح الراء "إيضاح"[٦] .

داود بن فَرْقد : بفتح الفاء ، وإسكان الراء بعدها القاف ، ثم مهملة .

داود بن مافنّة : بالميم ، ثم الألف ، ثم الفاء ، ثم النون المشددة .

دارم بن قَبِيْصة : بالراء بعد الألف ، وبالقاف المفتوحة ، وكسر الباء الموحدة ،

١ : إيضاح الاشتباه : ١٧٣/ ٢٥٤ .

٢ : منهج المقال : ١٣٤ .

٣ : الخلاصة : ٦٨/ ٥ .

٤ : إيضاح الاشتباه : ١٧٩/ ٢٧٠ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ١٧٨/ ٢٦٦ .

٦ : إيضاح الاشتباه : ١٧٧/ ٢٦٣ .

ثم ياء ساكنة، ثم صاد مهملة.

درّاج: مرّ في جميل بن درّاج.

دُرُسْت: بالدال المهملة المضمومة، والراء المضمومة، والسين الساكنة، والتاء المثناة فوقها "إيضاح"[١].

دعْبل: بكسر الدال المهملة، وإسكان العين المهملة، وكسر الباء الموحدة.

دُكَين: بالدال المهملة مصغراً، ويأتي في الألقاب.

دَرّاج: بالدال المهملة أولاً المفتوحة، وتشديد الراء والجيم أخيراً.

دُول: بضم الدال المهملة واللام بعد الواو.

ذُبْيَان: بضم الذال المعجمة، وإسكان الباء الموحدة، وفتح المثناة تحتها، والنون أخيراً.

ذَرِيح: بالذال المعجمة المفتوحة، والراء المكسورة، والياء المثناة التحتانية، والحاء المهملة؛ المَحاربي: بفتح الميم، كما في "الإيضاح"[٢].

ربيع المُسَلِّي: بضمّ الميم، وفتح السين المهملة، وتشديد اللام المكسورة "إيضاح"[٣].

رِباط: بالراء المهملة المكسورة، والباء الموحدة، والطاء المهملة "إيضاح"[٤].

رِبعي: بكسر الراء المهملة، ثم الباء الموحدة، ثم العين المهملة. وفي "جامع الأصول": بكسر الراء، وسكون الباء الموحدة، وكسر العين، وتشديد الياء[٥].

ربيع بن خُثيم: بالخاء المعجمة المضمومة، والثاء المثلثة قبل الياء المثناة

١: إيضاح الاشتباه: ١٨١/ ٢٧٤.

٢: إيضاح الاشتباه: ١٨٢/ ٢٧٥، وص٢٧٩/ ٦٢٣.

٣: إيضاح الاشتباه: ١٨٣/ ٢٧٧.

٤: إيضاح الاشتباه: ٢٧٩/ ٦٢٦.

٥: جامع الأصول ١: ٣٩٠.

التحتانية، أحد الزهّاد الثمانية، قاله الكشي عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان، كذا في "الخلاصة"[١].

وفي بعض نسخ مجمع البحرين في مادة ربع: والربيع بن خيثم: بالخاء المعجمة المضمومة، والثاء المثلثة بعد الياء المنقطة تحتها نقطتين، أحد الزهاد الثمانية، قاله الكشي[٢].

ولا يخفى مابين الكلامين من الاختلاف في تقديم المثلثة أو المثناة، والظاهر: أنه اشتباه في نسخ المجمع.

قال الشهيد الثاني في شرح الدراية: مثل خُثَيْم وخَيْثَم، كلاهما بالخاء المعجمة، إلاّ أنّ أحدهما بضمها، وتقديم الثاء المثلثة، ثم الياء المثناة من تحت، والآخر بفتحها، ثم المثناة ثم المثلثة، فالأول: أبو الربيع بن خُثَيْم أحد الزهاد الثمانية. والثاني: أبو سعيد بن خَيْثَم الهلالي التابعي[٣].

رُشيد الهَجري: بضم الراء المهملة "خلاصة"[٤]، والهَجَري بفتح الهاء والجيم. قال بعض العلماء: رأيتُ بعض أصحابنا قد ضبط «الهجُري» بضم الجيم، وهو اشتباه[٥]. انتهى.

رَشيد: بفتح الراء المهملة "خلاصة"[٦] وهو ابن زيد الجعفي.

رِفاعة: بكسر الراء المهملة، وبعدها الفاء، ثم العين المهملة بعد الألف "خلاصة"[٧].

رُقيم بن إلياس: ضبطه بعض العلماء بالراء المهملة المضمومة، والقاف

١: الخلاصة: ١/٧١، رجال الكشي: ٩٧/ ١٥٤.
٢: مجمع البحرين ٤: ٣٢٩.
٣: الرعاية في علم الدراية: ٣٨٠.
٤: الخلاصة: ١/٧٢.
٥: رجال ابن داود: ١٥٣.
٦: الخلاصة: ١٢/٧٣.
٧: الخلاصة: ١/٧١.

المفتوحة[١].

رَوْح: بفتح الراء المهملة، والواو الساكنة، والحاء المهملة "إيضاح"[٢].

رُزَيق: أربعة: ابن دينار، وأبوالعباس، وابن الزبير الخلقاني، وابن مرزوق.

فالأولان منهم بتقديم الراء المهملة المضمومة، ثم الزاي المعجمة المفتوحة، بلاخلاف يذكر. وذكرهما الشيخ في رجاله في أصحاب الصادقعليه السلام في باب المهملة[٣].

والثالث ذكره الشيخ أيضاً في الباب المذكور أيضاً. و كذا حكي عن النجاشي[٤]. و صرّح في "الإيضاح"[٥] أيضاً بأنه بالمهلمة المضمومة. و حكي عن "الفهرست" أنه ذكره في باب المعجمة[٦].

والرابع ذكره في "الخلاصة"[٧] في باب المهملة. وحكي عن النجاشي أنه ذكره في باب المعجمة، نقله عن السيد جمال الدين بن طاووس[٨]. وقال في رجال ابن داود: وبعض أصحابنا التَبس عليه حاله، فتوهم أنه رزيق بتقديم المهملة، وأثبته في باب الراء، وهو وهم. وقد أثبته الشيخ أبو جعفر في "الفهرست" في باب الزاي[٩].

رِيْذَوَيْه: بالراء المهملة المكسورة، والياء المثناة التحتانية الساكنة، والذال المعجمة المفتوحة، والواو الساكنة، والياء المثناة تحتها المفتوحة. وفي

١: إيضاح الاشتباه: ١٨٥/ ٢٨٣.

٢: إيضاح الاشتباه: ١٨٦/ ٢٨٦.

٣: رجال الشيخ الطوسي: ١٩٤.

٤: رجال النجاشي: ١٦٨.

٥: إيضاح الاشتباه: ١٨٦/ ٢٨٥.

٦: الفهرست: ١٤٤/٢٩٧، ٢٩٨.

٧: الخلاصة: ٧٣/٩.

٨: حكاه الشهيد الثاني على مافي تنقيح المقال ١: ٤٣٠، والاسترآبادي في منهج المقال: ١٣٩.

٩: رجال ابن داود: ١٥٧، الفهرست: ١٤٤.

"الإيضاح"[١] جعل الذال المعجمة مضمومة. ويحتمل كون الواو مفتوحة، والياء بعدها ساكنة.

رَزين: بفتح الراء المهملة، ذكره في "الإيضاح" في ترجمة أسود بن رزين وترجمة إسماعيل بن علي بن رزين[٢]. وذكر في "الخلاصة" في قسم الضعفاء، رزين: رجلان[٣]، في باب المهملة.

زكريا بن إدريس، أبو جُرير: بضم الجيم "خلاصة"[٤].

زُرارة: بضم الزاي المعجمة، ابن أعيَن: بفتح الياء المثناة التحتانية، ابن سُنْسُن: بالسينين المهملتين المضمومتين بينهما نون ساكنة وبعدهما نون أيضاً "خلاصة"[٥].

زَحْر: بفتح الزاي المعجمة، وإسكان الحاء المهملة، والراء المهملة أخيراً.

زُرعة: بالزاي المعجمة المضمومة، وبعدها راء وعين مهملتان "إيضاح"[٦]. وحكي عن السيد بن طاووس أنه ذكر في كتابه: أنه كلما كان من هذا الاسم ـ أعني زرعة ـ فهو بفتح الزاي المعجمة.

زَمَعَة: بالزاي المعجمة، والميم، والعين المهملة، والثلاثة مفتوحة "إيضاح"[٧].

زياد القندي: بالقاف، والنون، والدال المهملة "خلاصة"[٨].

زَيدان: بفتح الزاي المعجمة، والألف والنون بعد الدال المهملة،

١: إيضاح الاشتباه: ١٥٨/٢١١، وانظر ص٢١٥/٣٧٩، وص٢٢٦/٤٢٣، وص٢٨٧/٦٦٢.
٢: إيضاح الاشتباه: ٨٤/٩و٩٣/٣٧.
٣: الخلاصة: ٢٢٢/١و٢.
٤: الخلاصة: ٧٦/٨.
٥: الخلاصة: ٧٦/١.
٦: إيضاح الاشتباه: ١٩٠/٢٩٦.
٧: إيضاح الاشتباه: ٣٠٩/٧٣٥.
٨: الخلاصة: ٢٢٣/٣.

والدالحسن والحسين، وقد مرّ في الحسن[١].

زِبْرِقان: بالزاي المعجمة المكسورة، والباء الموحدة الساكنة، والراء المهملة المكسورة، والقاف والنون، وقد مرّ.

زيد الرطّاب: بتشديد الطاء المهملة بعد الراء المهملة، ثم الألف ثم الباء الموحدة.

زيد الأجُرّي: بالجيم المضمومة، والراء المهملة المشددة، كذا أعربه بعض العلماء[٢].

زيد الزَرّاد: بالزاي المعجمة المفتوحة، ثم المشددة المهملة، ثم الألف، ثم المهملة.

سُكين: بالسين المهملة المضمومة، والنون أخيراً "خلاصة"[٣].

سهل بن حُنيف: بالحاء المهملة المضمومة "خلاصة"[٤].

سيف بن عَميرة: بفتح العين المهملة "خلاصة"[٥].

سُلَيم بن قيس: بضم السين المهملة ثم اللام المفتوحة "خلاصة"[٦].

سليمان بن سفيان بن داود المُسْتَرِق: بضم الميم، وإسكان السين المهملة، وفتح التاء المثناة الفوقانية، والراء المهملة، وهي مكسورة، كما صرّح به في "إيضاح" و"رجال ابن داود"[٧].

سعد الأحوص: بالحاء والصاد المهملتين بينهما واو "خلاصة"[٨].

١: في ص٨٥٢.
٢: وفيات الأعيان ٤: ٢٩٣.
٣: الخلاصة: ٦/٨٥.
٤: الخلاصة: ١/٨٠.
٥: الخلاصة: ١/٨٢.
٦: الخلاصة: ١/٨٢.
٧: إيضاح الاشتباه: ١٩٥/ ٣١٠، رجال ابن داود: ١٧٦.
٨: الخلاصة: ٨٠.

سعيد بن جُبير: بالجيم المضمومة "خلاصة"[١].

سعيدالغراد: بالغين المعجمة والراء والدال المهملتين.

سعيد بن بيان: بالباء الموحدة ثم الياء المثناة التحتانية.

سعيد بن يسار: بالياء المثنّاة التحتانية، والسين المهملة المخففة "خلاصة"[٢].

سالم بن مُكْرَم: بضم الميم، وإسكان الكاف، وفتح الراء المهملة "خلاصة"[٣].

سعيد بن طريف وسعد بن طريف: بالطاء المهملة.

سعيد بن خَيْثم: بالخاء المعجمة المفتوحة، ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة، ثم الثاء المثلثة "خلاصة" "رجال ابن داود" "شرح الدراية"[٤].

سلامة الأرْزني: بالراء المهملة الساكنة، ثم الزاي المعجمة، ثم النون.

سلمة بن كَهيل: بضم الكاف "خلاصة"[٥].

سليمان بن قَرْم: بفتح القاف، وسكون الراء المهملة.

سليمان بن مسهَر: بكسر الميم وفتح الهاء.

سهل بن زاذويه: بالزاي المعجمة أولاً، والذال المعجمة بعد الألف "خلاصة"[٦].

سُوْقَة: بضم السين المهملة، وإسكان الواو، وفتح القاف "إيضاح"[٧].

شَبَث بن ربعي: بالباء الموحدة. وفي "التقريب" بفتح أوله، ثم الموحدة، ثم

١: الخلاصة: ٧٩/٢.

٢: الخلاصة: ٨٠/٧، ١٣٢/١ في ترجمة فضيل بن يسار.

٣: الخلاصة: ٢٢٧/٢ ولم يضبطه، وضبطه في الإيضاح: ١٩٦/٣١٥.

٤: الخلاصة: ٢٢٦/٤، رجال ابن داود: ٤٥٧، الرعاية في علم الدراية: ٣٨٠.

٥: الخلاصة: ٢٢٧/٢.

٦: الخلاصة: ٨١/٣.

٧: إيضاح الاشتباه: ١٤٢/١٦١.

مثلثة، ابن ربعي[١].

شُتَيْر: بضم الشين المعجمة، وفتح التاء المثناة الفوقانية، وسكون الياء، كذا في "جامع الأصول"[٢]. وفي "الخلاصة"[٣] وغيره: بالباء الموحدة بعد الشين المعجمة.

شُرَحْبيل: بضم الشين المعجمة، وفتح الراء المهملة، وسكون الحاء المهملة، والباء الموحدة، والياء المثناة تحتها، واللام أخيراً.

شَغَر: بفتح الشين المعجمة، وفتح الغين المعجمة.

شاذُويه: بالشين المعجمة، والألف، ثم الذال المعجمة المضمومة، والياء المثناة التحتانية بعد الواو "إيضاح"[٤].

أقول: الظاهر أنّه مع ضم الذال تكون الواو مفتوحة والياء ساكنة.

شبرمة: والد عبدالله، بالشين المعجمة، والباء الموحدة، والراء المهملة والميم "خلاصة"[٥]. وفي "التقريب": بضم المعجمة، وسكون الموحدة، وضم الراء[٦].

صُوْحان: والد صعصعة وزيد، بضم الصاد المهملة، وإسكان الواو قبل الحاء المهملة، والنون بعد الألف "خلاصة"[٧].

صبّاح: بتشديد الباء الموحدة، صرّح به بعض العلماء[٨].

صالح الجواري: بالجيم والواو والألف، والراء المهملة، والياء المثناة التحتانية. وفي "رجال ابن داود" الجواربي: بإدخال الباء الموحدة بعد الراء،

١: تقريب التهذيب ١: ٣٤٥.
٢: لم نعثر عليه في جامع الأصول، ونقله عنه ايضاً في تنقيح المقال ٢: ٣٩٨.
٣: الخلاصة: ١٩٣.
٤: إيضاح الاشتباه: ٢١٣/١٥٩.
٥: الخلاصة: ٥/٢٣٦.
٦: تقريب التهذيب١: ٤٢٢.
٧: الخلاصة: ١/٨٩.
٨: إيضاح الاشتباه: ٣٣٦،٣٣٥/٢٠٣.

والياء المثناة. وجعل الأول وهماً[١].

صَبيح: بفتح الصاد، جماعة، منهم والد عيسى.

صَعصَعة: بالصادين المهملتين المفتوحتين، والعينين المهملتين، أولهما ساكنة والأُخرى مفتوحة.

ضُرَيس: كزبير، علم "القاموس"[٢]، وأعربه كذلك ـ أي مصغراً ـ بعض العلماء[٣].

طَرْخان: بفتح الطاء المهملة، وإسكان الراء المهملة، والخاء المعجمة، والنون بعد الألف.

طِرِمّاح: كسنِمّار، بالطاء والراء المهملتين المكسورتين، وتشديد الميم، والحاء المهملة أخيراً.

ظريف بن ناصح: بالظاء المعجمة.

عاصم بن حُمَيد: مصغراً.

عبدالغفار بن الجازي: بالجيم والزاي المعجمة.

عبدالله بن جَبَلة: بالجيم والباء الموحدة المفتوحتين، واللام المخففة "خلاصة"[٤].

عبدالله بن مُسكان: بالميم المضمومة، والسين المهملة الساكنة.

عبدالله بن المُغِيرة: بضم الميم، وكسر الغين المعجمة، والياء المثناة التحتانية.

عثمان بن سَعيد العَمري: بفتح السين في سَعيد، وفتح العين في العَمري، من نواب الصاحب عليه السلام.

علي بن حَزَوّر: بالحاء المهملة والزاي المعجمة، المفتوحين، والواو

١: رجال ابن داود: ١٨٦.
٢: القاموس المحيط ٢: ٢٣٣.
٣: رجال ابن داود: ١٨٩.
٤: الخلاصة: ٢٣٧/٢١.

المشددة، والراء المهملة "خلاصة"[١].

عمرو بن حُريث: بالحاء المهملة المضمومة، والراء المهملة، والياء المثناة التحتانية، والثاء المثلثة.

علي بن أحمد بن أبي جِيد: بالجيم المكسورة، والمثناة التحتانية الساكنة، والدال المهملة.

عُذافر: بالمهملة المضمومة، ثم المعجمة، ثم الألف والفاء، والراء المهملة.

عبدالله بن وضّاح: بتشديد الضاد المعجمة، والحاء المهملة أخيراً.

عمران بن قَطَن: بفتح القاف، وفتح الطاء المهملة "إيضاح"[٢].

علي بن عقبة: يأتي في عقبة

علي بن مهزيار: بالميم والهاء، ثم الزاي المعجمة، ثم المثناة التحتانية، ثم الألف ثم الراء المهملة.

عباس الخريزي: بالخاء المعجمة، ثم الراء المهملة، ثم الياء المثناة التحتانية، ثم الزاي المعجمة "خلاصة"[٣].

عبدالله بن يزيد الخريزي: بالمعجمة، ثم المهملة، ثم المثناة، ثم المعجمة. وفي "الإيضاح": الخرزي بدون الياء[٤].

عبدالحميد بن عواض: بالضاد المعجمة "خلاصة"[٥]. وفي "رجال ابن داود": بالغين والضاد المعجمتين[٦].

عبدالرحمن بن أبي نجران: بالنون والجيم والراء المهملة.

١: الخلاصة: ٢٣/٢٣٣.

٢: إيضاح الاشتباه: ٤٤٣/٢٣٢.

٣: الخلاصة: ١/١١٨.

٤: إيضاح الاشتباه: ٤٥١/٢٣٣.

٥: الخلاصة: ١/١١٦.

٦: رجال ابن داود: ٢٢١.

عبدالرحمن العرزمي[١] : بالراء المهملة، ثم الزاي المعجمة.

عبدالرحمن بن بُدَيل : مصغراً.

عبدالصمد العُرامي : بضم العين المهملة "خلاصة"[٢].

عبدالله بن جريح : في حاشية "منهج المقال" من المصنف : جَريح كأمير[٣]. وفي "رجال ابن داود": جُربُج : بالضمتين وبالجيمين[٤]، يعني أنّ بعد الراء المهملة باء موحدة مضمومة.

عبدالله بن خباب : بالخاء المعجمة، والبائين الموحدتين بينهما ألف. وفي "رجال ابن داود" صرّح بكون الباء الأولى مشددة[٥].

عبدالله بن بُجَيْر : بضم الباء الموحدة، وفتح الجيم، وإسكان الياء المثناة تحتاً، والراء المهملة.

عبدالله بن خِداش : بالخاء المعجمة، والدال المهملة، والشين المعجمة "خلاصة"[٦].

عَثيمة : بفتح العين المهملة، ثم الياء المثناة التحتانية، ثم الميم المفتوحة ("إيضاح")[٧].

عبدالله بن الصَلت : بالصاد المهملة المفتوحة، والتاء المثناة الفوقانية.

عبدالله بن يقطر : بالقاف الساكنة بعد الياء المثناة التحتانية، ثم الطاء المهملة.

عُتَبة : بضم العين المهملة، والتاء المثناة الفوقانية المفتوحة، ثم الباء

١ : في «ح،هـ» الرزمي، وفي «ب» : المرزمي، وفي «ج» : الرزي ... والصحيح ماأثبتناه. أُنظر جامع الرواة ١ : ٤٥٣، ومعجم رجال الحديث ٩ : ٣٥٥.

٢ : الخلاصة : ١٣/١٣١.

٣ : منهج المقال مع حواشي المصنف (مخطوط)، مكتبة آية الله المرعشى (رقم ٧٤٤٣).

٤ : رجال ابن داود : ٤٦٧.

٥ : رجال ابن داود : ٢٠٣.

٦ : الخلاصة : ٣٣/١٠٩.

٧ : ليس في «ب»، والموجود فيه عُثيم ـ أُنظر إيضاح الاشتباه : ٩١/١١٢، و ص٣٤٣/٢٠٧.

الموحدة، اسم لجماعة منهم والد عبدالكريم وعبدالملك وعبدالرحمن وغيرهم.

عُقْبة: بضم العين وإسكان القاف، جماعة منهم ابن عمرو الأنصاري "خلاصة"[١]، ووالد علي.

عُثمان بن حُنَيف: بالحاء المهملة المضمومة، والنون المفتوحة، والفاء بعد الياء المثناة تحتها "خلاصة"[٢].

علباء: بالباء الموحدة "خلاصة"[٣].

علي بن أحمد بن أشْيَم: بفتح الهمزة، وسكون الشين المعجمة، وفتح الياء المثناة التحتانية "خلاصة" "رجال ابن داود"[٤]. وفي نسخة: بضم الهمزة، وفتح الشين المعجمة، وسكون المثناة التحتانية[٥].

علي بن شيرة: بكسر الشين المعجمة، والياء المثناة التحتانية، والراء المهملة.

عَبِيْدة السَلماني: بفتح العين المهملة، وكسر الباء الموحدة، وسكون الياء؛ السَلماني: بفتح السين المهملة.

العلا بن رَزين: بتقديم الراء المهملة المفتوحة على الزاي.

علي بن أبي جَهمة: بفتح الجيم.

عبدالله بن سنان: بكسر السين.

عمرو بن الحَمِق: بفتح الحاء المهملة وكسر الميم كـ«كَتِف»، بمعنى خفيف اللحية.

عامر بن واثلة: بالثاء المثلثة بعد الألف قبل اللام.

عبدالملك بن حَكيم: بالحاء المهملة المفتوحة "إيضاح"[٦].

١: الخلاصة: ١/١٢٦.
٢: الخلاصة: ٢٥/١٢٥.
٣: الخلاصة: ١٠/١٣٠.
٤: الخلاصة: ٥/٢٣٢، رجال ابن داود: ٤٧٩.
٥: رجال ابن داود: ٤٨٠.
٦: إيضاح الاشتباه: ٤٨١/٢٤١.

عامر بن جذاعة: بالجيم.

علي بن حسكة: بالحاء والسين المهملتين "خلاصة"[١].

عمر بن يزيد بن دبيان: بالدال المهملة والنون أخيراً "خلاصة"[٢].

عيسى بن المستفاد: بالسين المهملة، والتاء المثناة الفوقانية، والفاء، والدال المهملة.

عُبْدُوس: بضم العين المهملة، وإسكان الباء الموحدة، وضم الدال المهملة، والسين المهملة بعد الواو "إيضاح"[٣].

عازب: بالعين المهملة والزاي المعجمة.

عُبْدون: بضم العين المهملة، وإسكان الباء، والنون بعد الواو.

عايذ: والد أحمد، بالياء المنقطة تحتها نقطتين، والذال المعجمة.

عَلاّن: بفتح العين المهملة، وتشديد اللام، والنون أخيراً.

عُنْدَر: بضم العين المهملة، وإسكان النون، وفتح الدال المهملة، والراء أخيراً.

علي بن رئاب: بهمز الياء بعد الراء المهملة "إيضاح"[٤].

علي بن محمد بن الجلقي: قيل: بالجيم المضمومة والقاف. وفي "رجال ابن داود": الجَلَقي: بفتحتين، قيل بالقاف، وقيل بالفاء، وبالخاء المعجمة فيهما[٥]. وفي نسخة من كتاب الشيخ: الحلفي بالحاء والفاء[٦].

١: الخلاصة: ١٧/٢٣٤.

٢: لم نجده في الخلاصة، و وجدناه في الإيضاح: ٤٣٣/٢٢٩.

٣: إيضاح الاشتباه: ٥٦/٩٩.

٤: إيضاح الاشتباه: ٣٨٦/٢١٧.

٥: رجال ابن داود: ٢٤٩، و فيه: الخلقي.

٦: نقله عن الشهيد في تنقيح المقال ٢: ٣٠٤. ولكن الشهيد نقله مخالفاً لما في المتن و قال: و في نسخة معتبرة لكتاب الشيخ: الخلفي: بالخاء المعجمة والفاء. تعليقة الشهيد على خلاصة الأقوال (مخطوط).

عمر بن توبة : بالمثناة فوقاً، ثم الواو، ثم الموحدة .

فَضالة بن أيوب : بفتح الفاء "إيضاح"[١] .

فُسانجس : بضم الفاء، والسينين المهملتين، والنون الساكنة بعد الألف، والجيم المضمومة، عن الشهيد الثاني[٢] .

قَعقَاع : بالقافين المفتوحتين بينهما عين مهملة .

قُتَيبة : بضم القاف، وفتح التاء المثناة فوقاً، ثم الباء الموحدة المفتوحة .

قُعْين : بالقاف المضمومة، والعين المهملة الساكنة، والياء المثناة التحتانية، والنون. كذا ضبطه في "الإيضاح"[٣]. وقال في ترجمة أحمد بن علي بن أحمد : أُسامة بن نصر بن قُعَين : بالقاف المضمومة، والعين المهملة المفتوحة، والياء الساكنة، والنون أخيراً[٤] .

قَنبرة : بفتح القاف، والهاء أخيراً.

قُوْلُويه : والد جعفر بن محمد بن قُولُويه، قال في "الإيضاح" بضم القاف، وإسكان الواو الأول، وضم اللام، والواو بعدها[٥]

أقول : الظاهر ـ كما مرّ في شاذويه ـ أن بعد اللام المضمومة الواو المفتوحة، ثم الياء الساكنة .

قاسم بن محمد الخُلقاني : بضم الخاء المعجمة، والقاف، والنون بعد الألف "خلاصة"[٦] .

كثير بن كارَوَنْد : بالراء المهملة والواو المفتوحين، والنون الساكنة، والدال المهملة .

١ : إيضاح الاشتباه: ٢٥٤/ ٥٢١ .

٢ : نقله الشهيد في تعليقته على خلاصة الأقوال (مخطوط) عن كتاب ابن داود .

٣ : إيضاح الاشتباه: ٨٧/ ١٩ .

٤ : إيضاح الاشتباه: ١١٢/ ٩١ .

٥ : إيضاح الاشتباه: ١٣٣/ ١٣٦ .

٦ : الخلاصة: ١٣٤/ ٧ .

كشمَرْد: بالكاف، ثم الشين المعجمة، والميم المفتوحة، والراء الساكنة، والدال المهملة "إيضاح"[١].

محسّن بن أحمد: بتشديد السين "إيضاح"[٢].

محمد بن أُورْمَة: بضم الهمزة، وإسكان الواو، وفتح الراء والميم؛ وقد تقدّم الراء على الواو "خلاصة"[٣].

محمد بن الحُصَين: بالمهملتين، مصغّراً.

محمد بن عذافر: مرّ في عذافر.

محمد بن الفرج الرُخَجي: بضم الراء المهملة، ثم الخاء المعجمة المفتوحة، ثم الجيم، والرخج قرية بكرمان.

محمد بن موسى: لقبه خُورا[٤]، بالخاء المعجمة المضمومة، ثم الواو، ثم الراء المهملة "خلاصة"[٥].

مِخْنَف: في "جامع الأُصول": بكسر الميم، وسكون الخاء المعجمة، وفتح النون، ثم الفاء[٦]. ابن سُلَيم: مصغراً.

مُرازم: بضم الميم، ثم الراء المهملة قبل الألف، ثم الزاي المعجمة.

مَرْوَك: بفتح الميم، وسكون الراء المهملة، وفتح الواو، ثم الكاف.

مِخْوَل: بكسر الميم، وإسكان الخاء المعجمة، والواو المفتوحة، ثم اللام.

مُقَرِّن: بضم الميم، وفتح القاف، وتشديد المهملة المكسورة، والنون.

مُشْمَعِلّ: بضم الميم، وإسكان الشين المعجمة، وفتح الميم، وكسر العين

١: إيضاح الاشتباه: ٢٧٥/٦٠٩.

٢: إيضاح الاشتباه: ٣٠٢/٧١١.

٣: الخلاصة: ٢٥٢/٢٨.

٤: في «هـ»، «ب» الخوراء.

٥: الخلاصة: ١٥٥/٩٧.

٦: جامع الأصول ٢: ٨٤٦.

المهملة، وتشديد اللام "منهج المقال" نقله عن الشهيد الثاني[١] .

مُعَتِّب : بضم الميم، وفتح العين المهملة، وتشديد التاء المثناة الفوقانية المكسورة، ثم الباء الموحدة .

معروف بن خَرّبوذ : بالخاءالمعجمة المفتوحة، والراء المهملة المشددة، والباء الموحدة، والذال المعجمة بعد الواو "خلاصة"[٢] .

مُعَلّى بن خُنَيس : بالخاء المعجمة المضمومة، والنون المفتوحة، والسين المهملة بعد المثناة التحتانية "خلاصة"[٣] .

موسى بن أُكَيل : بضم الألف، وفتح الكاف، والمثناة التحتانية، ثم اللام .

مَيَّاح : مرّ في الحسين بن مَيَّاح[٤] .

مَتِّيل : مرّ في الحسن بن مَتِّيل[٥] .

مَيْسر : قيل : بفتح الميم، وإسكان المثناة التحتانية . وقيل : بضم الميم، وفتح المثناة، ثم السين المهملة المشددة، ثم الراء المهملة[٦] .

مَسلمة : بفتح الميم، ثم السين ثم الميم .

مِهزَم : بكسر الميم، وبعدها هاء، ثم زاي مفتوحة .

مِهران : بكسر الميم، وبعدها هاء، ثم راء مهملة، والنون أخيراً .

مَرّار : بفتح الميم، وتشديد الراء المهملة، والراء أخيراً .

مِنْهال : بكسر الميم، وإسكان النون، واللام أخيراً .

مِيْثَم : بكسر الميم، وإسكان الياء المثناة التحتانية، وفتح المثلثة . قال بعض مشايخنا البحرانيين في كتابه المسمّى بلؤلؤة البحرين : إنّ كلّما وجد ميثم فهو

١ : منهج المقال : ٣٣٤، وتعليقة الشهيد على خلاصة الأقوال (مخطوط) .

٢ : الخلاصة : ١٧٠/١٠ .

٣ : الخلاصة : ٢٥٩/١ .

٤ : في ص ٨٥٣ .

٥ : في ص ٨٥٢ .

٦ : الخلاصة : ١٧١/١١ .

بكسر الميم الأُولى، إلاّ مَيْثَم البحريني والد ابن ميثم شارح الشروح الثلاثة على نهج البلاغة[١]. وقال بعض العلماء أيضاً في مِيْثَم التمار: بكسر الميم، ولم يأتِ بالفتح إلاّ مَيْثَم البَحريني[٢]. وهو من المتاخرين.

مَصْقَلة: بفتح الميم، وإسكان الصاد المهملة، وفتح القاف.

مُسْكان: بالميم المضمومة، والسين المهملة الساكنة، والنون بعد الألف.

المُغِيرة: بضم الميم، وكسر الغين المعجمة، والياء المثناة التحتانية.

مابَنداذ: بالميم قبل الألف، والباء الموحدة بعدها النون، والذال المعجمة أخيراً "إيضاح"[٣].

مسمع بن كِرْدِين: بالراء بعد الكاف المكسورة، والدال المهملة المكسورة، والياء المثناة تحتها قبل النون.

مَمَويه: بفتح الميمين، ثم الواو، ثم الياء المثناة تحتها.

محمد بن عبدالله الشخير: بالشين والخاء المعجمتين. وفي القاموس: الشِخِّير كسكِّيت[٤].

محمد بن عبدالله المُسلي: بالسين المهملة بعد الميم، واللام بعد السين. ومُسلية: بضم الميم قبيلة من مذحج "خلاصة"[٥]. وفي "الإيضاح": المُسَلي بضم الميم وفتح السين[٦]. وفي "جامع الأُصول": بضم الميم وسكون السين[٧].

١: لولؤة البحرين: ٢٦١.

٢: نقله الخوانساري في «روضات الجنات» ٧: ٢٢٠ والمحدث البحراني في «السلافة البهية» في ترجمة الميثميّة (الكشكول) ١: ٤٥ عن حاشية على خلاصة الرجال لبعض العلماء.

٣: إيضاح الاشتباه: ١١٤/ ٩٦.

٤: القاموس المحيط ٢: ٥٨.

٥: الخلاصة: ١٥٥/ ٩٦.

٦: إيضاح الاشتباه: ١٨٣/ ٢٧٧.

٧: جامع الأصول ٢: ٩٣٦.

محمد بن أحمد الجريري : بالجيم، والراء قبل الياء وبعدها "خلاصة"[١] .
وفي "رجال ابن داود" : بالجيم المضمومة[٢] .

محمد ثوابا : بالمثلثة، والواو، والباء الموحدة .

محمد بن الحسن بن شمون : بالشين المعجمة والنون .

محمد بن علي بن جاك : بالجيم والكاف "خلاصة"[٣] .

محمد بن مسلم بن رَباح : بفتح الراء المهملة، والباء الموحدة .

محمد بن يونس تسنيم : بالمثناة فوقاً، ثم السين المهملة، والنون، والمثناة تحتاً .

محمد بن سُوقة : بضم المهملة .

محمد بن عبدالله الجلاب : بالجيم والباء الموحدة .

محمد بن عبدالملك التبان : بالتاء المثناة فوقاً، والباء الموحدة، والنون بعد الألف .

محمد بن فضيل بن غَزْوان : بفتح الغين المعجمة، وسكون الزاي المعجمة "تقريب"[٤] .

محمد بن ميسر : بالسين المهملة بعد الياء المثناة تحتها .

محمد بن نُصَير : بالصاد المهملة مصغّراً .

محمد بن يزداذ : بالزاي المعجمة بعد الياء المثناة تحتاً، والدال المهملة، ثم الألف، ثم الذال المعجمة .

محمد بن الحسن بن فرّوخ : بالفاء، ثم الراء المشددة، ثم الواو، ثم الخاء المعجمة "إيضاح"[٥] .

١ : الخلاصة : ١٦٤/ ١٧٤ .

٢ : رجال ابن داود : ٢٩٥ .

٣ : الخلاصة : ١٥٥/ ٩٣ .

٤ : تقريب التهذيب ٢ : ٢٠٠، الخلاصة : ١٣٨ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ٢٧٨/ ٦٢١ .

معاوية بن عمّار الدُهني: بضم الدال المهملة، وإسكان الهاء وفتحها، والنون قبل الياء "خلاصة"[١].

معمر: وهو قد يكون بضم الأول، وفتح العين المهملة، وتشديد الميم الثانية، وهو مُعَمّر بن خلاّد بالخاء المعجمة. وقد يكون بفتح الميمين، وإسكان العين، وتخفيف الميم الثانية، وهو مَعْمَر بن يحيى، ذكره في "الإيضاح"[٢].

مسيب بن نَجَبة: بفتح النون والجيم، والموحدة "التقريب"[٣].

ماجيلُويه: بالجيم المكسورة، والياء المثناة تحتها، ثم اللام المضمومة، ثم الواو "إيضاح"[٤].

محمد بن وَهْبان: بفتح الواو، وإسكان الهاء، والباء الموحدة. الدبَيلي: بالدال المهملة، والباء الموحدة المفتوحة، والياء المثناة من تحت.

منبه: بالنون قبل الباء الموحدة.

مفضّل بن قيس بن رُمّانة: بضم الراء، وتشديد الميم، والنون بعد الألف.

منصور بن حازم: بالحاء المهملة، والزاي المعجمة.

المُنَخّل: بالميم المضمومة، والنون المفتوحة، والخاء المعجمة المشددة، واللام أخيراً.

مَنْدَل: بفتح الميم، وإسكان النون، وفتح المهملة، وبعدها اللام. العتَري: بالمهملة المفتوحة، والمثناة فوقاً المفتوحة أيضاً، والمهملة بعدها. وفي "التقريب": العنَزي: بفتح النون وبعدها الزاي المعجمة[٥]. وفي "رجال ابن داود": بالعين المهملة والتاء المثناة الساكنة[٦].

١: الخلاصة: ٩٣/١٦٦.
٢: إيضاح الاشتباه: ٧١٥/٣٠٣.
٣: تقريب التهذيب ٢: ٢٥٠.
٤: إيضاح الاشتباه: ٥٥٣/٢٦٤.
٥: تقريب التهذيب ٢: ٢٠٤.
٦: رجال ابن داود: ٥٢٠.

موسى بن رَنجُويه: بالراءالمهملة، ثم النون "خلاصة"[١]. وفي "الإيضاح": بالزاي المعجمة[٢].

نصر: جماعة، بعضهم بالصاد المهملة، وبعضهم بالمعجمة. قال ابن حجر في "التقريب": نصر جماعة، وكذلك النضر، والذي بالمهملة عار عن اللام، والذي بالمعجمة ملازم لها[٣]. وصرح بذلك غيره أيضاً.

نوبخت: سيجيئ في بني نوبخت.

وَرِيزة: بالواو المفتوحة، والراء المهملة المكسورة، والياء المثناة تحتها، والزاي المعجمة المفتوحة.

الوليدبن صَبيح: بفتح الصاد المهملة، والباء الموحّدة قبل الياء المثناة.

وَنْدَك: بالواو المفتوحة، وإسكان النون، وفتح الدال المهملة، والكاف.

هارون بن خارجة: بالخاء المعجمة أوّلاً، ثم الجيم بعد الراء المهملة والألف.

هاشم بن عُتبة: بالعين المهملة المضمومة، والتاء المثناة فوقاً، من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام "خلاصة"[٤].

يحيى بن أكثم: من العامة، بالثاء المثلثة بعد الكاف.

يونس بن ظَبيان: بالظاء المعجمة المفتوحة، والباء الموحدة قبل الياء المثناة التحتانية، والنون بعد الألف.

يحيى بن عُلَيْم: بالعين المهملة مصغّراً.

يحيى بن وثّاب: بالمثلثة المشددة، والباء الموحدة أخيراً.

يحيى بن زاير: بالزاي المعجمة، ثم الألف، ثم الياء المثناة التحتانية الساكنة،

١: الخلاصة: ٢٥٨/٧.

٢: إيضاح الاشتباه: ٣٠٤/٧٢٢.

٣: لم نجده في التقريب.

٤: الخلاصة: ١٧٩/١.

ثم الراء المهملة "إيضاح"[١].

يزيد بن نُويرة: بالنون المضمومة.

يزيد الصايغ: بالصاد المهملة والغين المعجمة.

يوسف بن السخت: بالسين المهملة، والخاء المعجمة، والتاء المثناة فوقاً "خلاصة"[٢].

يعقوب السكِّيت: بالسين المهملة المكسورة، والكاف المشددة المكسورة، ثم اليا ءالمثناة تحتاً، ثم المثناة فوقاً.

باب الكنى

أبو الأسود الديْلي: بكسر الدال المهملة، وسكون الياء المثناة التحتانية. ويقال: الدءلي بضم الدال بعدها همزة مفتوحة "تقريب"[٣].

ابن أُذَينة: بضم الهمزة، وفتح الذال المعجمة، وإسكان الياء المثناة التحتانية، وفتح النون.

أبو بَرزة السلمى: بفتح الباء الموحدة، والراء المهملة، والزاي المعجمة.

ابن مَرّار: بفتح الميم، وتشديد الراء المهملة، والراء أخيراً بعد الألف.

ابن أخي ذُبيان: بالذال المعجمة المضمومة، والياء المثناة تحتها، والنون بعد الألف "إيضاح"[٤].

أبو مِخْنَف: بالميم المكسورة، والخاء المعجمة الساكنة، وفتح النون.

أبو الأعز: "منهج المقال"، الظاهر من النسخ أنه بالعين المهملة والزاي

١: لم نجده في الإيضاح.

٢: الخلاصة: ٥/٢٦٥.

٣: تقريب التهذيب ٢: ٣٩١.

٤: إيضاح الاشتباه: ٥٤/٩٨.

المعجمة. وربما قيل: واحتمل بالغين المعجمة، والراء المهملة[1].

أبو البَختري: بفتح الموحدة والمثناة الفوقانية بينهما خاء معجمة ساكنة "تقريب"[2].

أبو جُنادة: بضم الجيم، والنون بعده، والدال المهملة بعد الألف.

ابن أبي نجران: بالنون والجيم، والراء المهملة، والنون "خلاصة"[3] والد عبدالرحمن.

أبو ضمرة: بالضاد المعجمة المفتوحة.

أبو بُرْدَة: بضم الموحدة، وإسكان الراء المهملة، وفتح الدال المهملة.

ابن أبي هِراسة: بكسر الهاء، وبعد الألف سين مهملة، يكنّى به إبراهيم بن رجاء.

ابن أبي مُلَيْكَة: بالميم المضمومة، واللام المفتوحة، والياء المثناة الساكنة تحتاً، والكاف المفتوحة، يكنّى به إبراهيم بن خالد.

ابن خانبَة: بالخاء المعجمة، والنون المكسورة بعد الألف، والباء الموحدة المفتوحة "إيضاح"[4]. يكنّى به أحمد بن عبدالله بن مهران.

أبو خُيْثَمة: بضم الخاء المعجمة، والياء المثناة تحتاً الساكنة، ثم المثلثة المفتوحة "إيضاح"[5]. وهو جد بَسطام بن الحُصَين.

أبو سَبُرَة: بفتح السين المهملة، وضم الباء الموحدة، وفتح الراء المهملة.

أبو المَغْرا: بفتح الميم، وإسكان الغين المعجمة، وبعدها راء مهملة، ثم ألف مقصورة، وقيل ممدود "إيضاح"[6].

١: منهج المقال: ٣٨٣.

٢: تقريب التهذيب ٢: ٣٩٤.

٣: الخلاصة: ١١٤/٧ في ترجمة عبدالرحمن بن أبي نجران.

٤: إيضاح الاشتباه: ٢٧٥/٦١٠.

٥: إيضاح الاشتباه: ١١٩/١٠٩.

٦: إيضاح الاشتباه: ١٣٨/١٥٢.

أبو ولاّد: بتشديد اللام.

أبو خلاّد: بالخاء المعجمة، واللام المشدّدة، يكنّى به حكم بن حُكَيم "إيضاح"[١].

أبو ناب: بالنون أوّلاً، والباء الموحدة أخيراً، يكنّى به الحسن بن عطية.

ابن أبي فاخِتة: بالفاء أوّلاً، والخاء المعجمة المكسورة بعد الألف، والتاء المثناة فوقاً.

بني والِبَة: بكسر اللام وفتح الباء الموحدة "إيضاح"[٢].

أبو دُجانة: بالدال المهملة المضمومة، والجيم، والنون بعد الألف "خلاصة"[٣]. والد خالد بن أبي دجانة، هو المشهور بابن أبي دجانة من أصحاب الأمير عليه السلام.

ابن عُبْدون: بضم العين المهملة، وإسكان الباء الموحدة، والدال المهملة، ثم الواو، ثم النون.

ابن عُبدوس: بضم العين على وزن عبدون.

أبو سعيد الخُدْرِي: بضم الخاء المعجمة، وسكون الدال المهملة، وكسر الراء المهملة، والياء المثناة التحتانية.

ابن قِبَة: بالقاف المكسورة، والباء الموحدة المفتوحة المخففة "خلاصة"[٤]. وقال السيد صفي الدين محمد بن معد الموسوي: محمد بن قبه: بالقاف المكسورة والباء المنقطة تحتها نقطة، المخففة المفتوحة، ثم قال: وجدت في نسخة بضم القاف وتشديد الباء. قال العلاّمة في "الإيضاح" بعد نقل ذلك: والذي سمعنا

١: إيضاح الاشتباه: ١٤٢/ ١٦٤.

٢: إيضاح الاشتباه: ١٥٠/ ١٨٧.

٣: الخلاصة: ٦٤/ ١ في ترجمة خالد بن أبي دجاجة.

٤: الخلاصة: ١٤٣/ ٣١ في ترجمة محمد بن عبدالرحمن.

من مشايخنا الأول[١].

بني نُوبُخْت: بضم النون، وإسكان الواو، وضم الباء الموحدة، وإسكان الخاء المعجمة، والتاء المثناة الفوقانية "إيضاح"[٢].

ابن قُولُويه: قد مرّ في اسم قولويه.

ابن أبي داحة: بالدال والحاء المهملتين "خلاصة"[٣].

بني رُزَيق: بالراء المهملة المضمومة، والزاي المعجمة المفتوحة.

ابن برنِيّة: بالباء الموحدة، والراء المهملة، والنون المكسورة، والياء المثناة التحتانية المشددة.

أبو الصبّاح الكناني: بفتح الصاد المهملة، وتشديد الباء الموحدة. وإنّما سمّي بالكناني؛ لأنّ منزله في كنانة فعرف به. وكِنَانة بكسر الكاف وفتح النون المخففة: قبيلةَ من مضر "خلاصة"[٤].

أبو إسحاق المَذاري: بفتح الميم، والذال المعجمة، والراء المهملة.

أبو بُجَير: بضم الباء الموحدة، وفتح الجيم، والراء المهملة أخيراً.

بني ذُخران: بالذال المعجمة المضمومة، والخاء المعجمة، والراء المهملة بعدها، والنون بعد الألف "خلاصة"[٥].

ابن مابنداذ: مرّ في إسم مابنداذ.

أبو خالد الذيال: بالذال المعجمة والياء المثناة من تحت.

أبو داود المسترِقّ: ذكر في "رجال ابن داود" و"الإيضاح": أنه بكسر الراء وتشديد القاف[٦]. وذكر بعض العلماء أنّ ماذكروه في وجه التسمية يدل على أنه

١: إيضاح الاشتباه: ٢٨٦/٦٦٠.

٢: إيضاح الاشتباه: ٩٢/٣٦.

٣: الخلاصة: ٤/٨، واسمه: إبراهيم بن سليمان.

٤: الخلاصة: ٣، واسمه: إبراهيم بن نعيم.

٥: الخلاصة: ١٣/١، في ترجمة احمد بن محمد بن عيسى بن عبدالله بن سعد بن مالك.

٦: رجال ابن داود: ١٧٦، إيضاح الاشتباه: ١٩٥/٣١٠.

بفتح الراء[١]. أقول: في دلالته نظر.

أبو عبدالله الجَدَلي: بفتح الجيم والدال.

أبو الحسين العَقْرابي: بفتح العين المهملة، وإسكان القاف، وبعده راء مهملة، وبعد الألف باء "إيضاح"[٢]. وقيل: أبو الحسين العقراني باقحام النون بين الياء والألف[٣].

أبو الحسين الجَرجَراي: بالجيمين المفتوحتين، والرائين المهملتين، والألف، والياء المثناة.

أبو إبراهيم الغَنَوي: بفتح الغين المعجمة والنون.

أبو شعيب المَحاملي: بالميم المفتوحة والحاء المهملة.

أبو الفرج القتّاب: بالقاف، والمثناة الفوقانية بعدها الألف، ثم الموحدة "إيضاح"[٤].

أبو عبدالله السيّاري: بالسين المهملة، والمثناة التحتانية المشددة.

أبو سيف الوحاظي: بالواو، ثم المهملة، ثم الألف، ثم المعجمة "إيضاح"[٥].

أبو سعيد عقيصان: بالعين المهملة، ثم القاف، ثم المثناة التحتانية، ثم الصاد المهملة، ثم الألف والنون.

أبو سُمينَة: بضم السين المهملة، والميم، والياء المثناة تحتها، والنون المفتوحة "إيضاح"[٦].

أبو سليمان الحَمّار: بفتح الحاء المهملة، والميم المشددة.

١: نقله في نضد الإيضاح عن بعض إفادات الشهيد الثاني، راجع نضد الإيضاح (ضمن فهرست الشيخ): ١٦٠ وذكره الشهيد في تعليقته على خلاصة الأقوال (مخطوط).

٢: إيضاح الاشتباه: ٩٥/ ٤٣.

٣: نضد الإيضاح: ٥٤.

٤: إيضاح الاشتباه: ٢٩٤/ ٦٨٢، وص٢٦٦/٥٦٨، وفيه: القنابي.

٥: إيضاح الاشتباه: ٣٢٥/ ٧٩٤.

٦: إيضاح الاشتباه: ٣٢٤/ ٧٨٦.

أبو العلاء بن سيابة: بالسين المهملة، والياء المثناة تحتاً، والباء الموحدة بعد الألف "خلاصة"[١].

أبو عتّاب: بالمهملة، ثم المثناة فوقاً المشددة، ثم الألف، ثم الموحدة "إيضاح"[٢].

أبو العباس الفامي: بالفاء، والميم بعد الألف.

أبو حبيب النباجي: بالنون، والباء الموحدة، والجيم "إيضاح"[٣].

أبو زياد السُملي: بضم السين المهملة "إيضاح"[٤].

ابن دُول: مرّ في دول[٥].

أبو عُيَيْنة: بضم العين المهملة، والياءين المنقطة تحتها نقطتين، أولهما مفتوحه وثانيهما ساكنة، ثم نون "إيضاح"[٦].

ابن مَصْقَلة: بفتح الميم، وإسكان الصاد المهملة، وفتح القاف.

ابن نَهيك: بالنون المفتوحة، ثم الهاء، ثم المثناة التحتانية.

الأوصاف والألقاب

بيّاع الزُطِيّ: بضم الزاي المعجمة، وكسر الطاء المهملة المخففة، وتشديد الياء. وسمعت من السيد جمال الدين بن طاوس: بضم الزاي وفتح الطاء المخففة، مقصوراً[٧].

النخّاس: بالنون والخاء المعجمة المشددة، والسين المهملة، وصف به

١: لم نجده في الخلاصة، ولكن ضبطه في الإيضاح في سيّابة بن ناجيه، فراجع الإيضاح: ٢٠٠/٣٢٩.
٢: إيضاح الاشتباه: ٢١٠/٣٥١.
٣: إيضاح الاشتباه: ٣٢٣/٧٨٠.
٤: إيضاح الاشتباه: ٩٠/٢٨، وفيه: السلمي.
٥: في ص٨٥٨.
٦: إيضاح الاشتباه: ٣٢٤/٧٨٤.
٧: إيضاح الاشتباه: ٨٤/١٢.

آدم بن الحسين، وجارود بن المنذر، ورفاعة بن موسى النخاسي.

الخزّاز: وهو قد يكون بالخاء المعجمة، والزائين المعجمتين، أي بائع الخز؛ وقد يكون بالخاء المعجمة، والراء المهملة، والزاي المعجمة، أي بائع الخرزة.

فالأول: يلقب به أحمد بن النضر، والحسن بن علي بن زياد، والحسين بن جعفر المخزومي، والحسين بن علي القمي، وإبراهيم بن سليمان النهمي، ومحمد بن يحيى، ومحمد بن الوليد، وعلي بن الفضل، وعمر بن عثمان، وعلي بن عمران، وعلي بن محمد بن علي، وعبد الكريم بن هليل وغيرهم.

ومن الثاني: إبراهيم بن زياد، كما ذكره الشهيد الثاني في شرح الدراية[١].

واختلف في إبراهيم بن عيسى المكنّى بأبي أيوب، فقال العلاّمة في "الإيضاح": إبراهيم بن عيسى أبو أيوب الخَراز: بالخاء المعجمة والراء المهملة، والزاي المعجمة بعد الألف[٢]. وقال في "الخلاصة": ابن عيسى أبو أيوب الخزّاز: بالخاء المعجمة، والزاي بعد الألف وقيل قبلها أيضاً[٣].

ونقل الشهيد الثاني في "شرح الدراية" عن ابن داود أنه قال: أبو أيوب الخراز بالراء المهملة والزاي المعجمة[٤].

القلاّء: بالقاف واللام المشددة.

الحلاّل: بالحاء المهملة، واللام المشددة، يبيع الحل يعني الشيرج، ويلقب به أحمد بن عايد، و أحمد بن عمر.

الحجّال: بالحاء المهملة أولاً، والجيم المشددة، يوصف به عبدالله بن

١: الرعاية في علم الدراية: ٣٨٢.
٢: إيضاح الاشتباه: ١٧/٨٦.
٣: الخلاصة: ١٣/٥.
٤: الرعاية في علم الدراية: ٣٨٢، رجال ابن داود: ١٤.

محمد، و أحمد بن سليمان وغيرهما "إيضاح"[١].

فُقّاعة: بضم الفاء، وتشديد القاف، والعين المهملة، يوصف به أحمد فقّاعة "إيضاح"[٢].

الحنّاط: وهو قد يكون بالحاء المهملة، والنون المشددة، والطاء المهملة، يوصف به أبو ولّاد، وأيمن، والحسين بن موسى، والحسن بن عطية، وعاصم بن حميد. وقد يكون بالخاء المعجمة، والياء المثناة تحتاً، يوصف به عبدالله بن عثمان.

القَتّات: بفتح القاف، وتشديد التاء المثناة فوقاً، ثم الألف، ثم التاء أيضاً. وقد يقال: إنّ الأخيرة هي الباء الموحدة.

الوشّاء: بالشين المعجمة المشددة.

القَمّاط: بالقاف المفتوحة، والميم المشددة، والطاء المهملة "إيضاح"[٣].

زنكار: بالزاي المعجمة أولاً، والنون بعده، والكاف بعد النون، والراء بعد الألف.

بَبَّة: بالباء الموحدة المفتوحة، والباء الموحدة ـ أيضاً ـ المشدّدة، يلقَّب به عبدالله بن الفضل.

القدّاح: بالقاف والدال المشدّدة.

البَقْباق: بفتح الباء الموحدة، وسكون القاف، ثم الباء الموحدة، والقاف أخيراً "خلاصة"[٤].

دَنْدان: يلقَّب به أبو جعفر، وهو بالدال المهملة المفتوحة، والنون الساكنة والدال المهملة، والنون بعد الألف.

١: إيضاح الاشتباه: ١١٢/٨٩.
٢: إيضاح الاشتباه: ١١٥/٩٩.
٣: إيضاح الاشتباه: ١٧٠/٢٤٤.
٤: ضبطه في الإيضاح: ٣٢٥/٧٩١، وذكره في الخلاصة: ١٣٣/٦ ولم يضبطه.

دُكَين: بالدال المهملة المضمومة، والكاف المفتوحة، ثم الياء المثناة التحتانية، ثم النون، يلقَّب به أبو نعيم.

النسب

البجلي: وهو كما صرّح به في "الصحاح" وغيره على قسمين: أحدهما البَجَلِي بفتح الباء الموحدة، وفتح الجيم، وكسر اللام. و ثانيهما البَجْلِي بفتح الباء الموحدة و سكون الجيم، و كسر اللام.

فالأول منسوب إلى بجيلة، وهو حي من العرب. وقيل: من اليمن.

والثاني منسوب إلى بجلة، بطن من بني سليم[١].

فكل من كان نسبته معلومة من كتب الرجال، فيكون لفظ النسبة معلوماً؛ وكل من لم يعلم يحتمل الأمران، فمن الأول: أبان بن عثمان الأحمر، ومنه: أبان بن محمد، على الأشهر، كما صرّح به "النجاشي"[٢].

البَزَنْطِي: بالباء الموحدة المفتوحة، ثم الزاي المعجمة المفتوحة، ثم النون الساكنة، ثم الطاء المهملة المكسورة.

السَبِيْعي: بفتح السين المهملة، وكسر الباء الموحدة، وإسكان الياء المثناة، وكسر العين المهملة.

الحِمْيَري: بالحاء المهملة المكسورة، والميم الساكنة، والياء المثناة تحتها المفتوحة، والراء المهملة "إيضاح"[٣]، وإليه ينسب إسماعيل الشاعر.

السُلمي: يكون بضم السين المهملة، وإليه ينسب إسماعيل بن أبي زياد؛ ويكون بفتح السين، وإليه ينسب أبو عاصم حفص.

الجُنْدي: بالجيم المضمومة، والنون الساكنة.

١: الصحاح ٤: ١٦٣٠، القاموس المحيط ٣: ٣٤٣، مجمع البحرين ٥: ٣١٧.

٢: رجال النجاشي: ١١/١٤.

٣: إيضاح الاشتباه: ٧٩١/٣٢٥.

الحمّاني: بالحاء المهملة والميم المشدّدة، والنون قبل الياء المثناة تحتاً، ينسب إليه أبو العباس.

الثُمالي: بضم الثاء المثلثة.

المِنْقَري: بكسر الميم، وسكون النون، وفتح القاف، وكسر الراء المهملة.

البَخْتَري: بالباء الموحدة المفتوحة، والخاء المعجمة الساكنة، والتاء المثناة فوقاً المفتوحة، والراء المكسورة "خلاصة" ذكره في ليث بن البختري[١].

الكُمُنْذاني: بضم الكاف وضم الميم، وإسكان النون، وفتح الذال المعجمة، منسوب إلى الكُمُنْذان قرية من قرى قم.

الغزالي: المعروف، مؤلّف كتاب إحياء العلوم، وغيره، قال ابن خلكان: إنه بتشديد الزاي المعجمة[٢].

وفي "المصباح المنير" إنه بتخفيف الزاي المعجمة، قال: غزالة قرية من قرى طوس، وإليها يُنسب الإمام أبو حامد الغزالي، أخبرني بذلك الشيخ مجد الدين بن محمد بن محيي الدين محمد بن أبي طاهر شروان شاه بن أبي الفضائل فخراور بن عبدالله بن ست النساء بنت أبي حامد الغزالي ببغداد سنة ست عشر وسبعمائة، وقال لي: أخطأ الناس في تثقيل إسم جدّنا، وإنما هو مخفف نسبة إلى غزالة القرية المشهورة[٣].

العَرْزَمي: بفتح العين المهملة، وإسكان الراء المهملة، وفتح الزاي المعجمة "إيضاح"[٤].

النَوفلي: بفتح النون "إيضاح" ذكره في ترجمة الحسن بن محمد بن سهل[٥].

١: الخلاصة: ٢/١٣٦.

٢: وفيات الأعيان ١: ٩٨.

٣: المصباح المنير ٢: ١١٤.

٤: إيضاح الاشتباه: ٢٣٣/١٦٤.

٥: إيضاح الاشتباه: ١٧٤/١٤٦.

الهمداني : وهو إن كان بالدال المهملة ، فهو منسوب إلى قبيلة همدان ؛ وإن كان بالذال المعجمة ، فهو منسوب إلى بلدة معروفة في عراق العجم بناها همذان بن الغلوج بن سام بن نوح[١] . ومن الثاني أحمد بن زياد .

الكُناسي : منسوب إلى كُناسة بضم الكاف ، والنون ، والسين المهملة "إيضاح"[٢] .

الصرمي : بكسر الصاد المهملة ، والميم بعد الراء المهملة الساكنة .

الصَيْمُري : بفتح الصاد المهملة ، وإسكان الياء المثناة التحتانية بعدها ميم مضمومة ، ثم الراء المهملة "خلاصة"[٣] . وقال ابن داود : الحق أنها بفتح الميم ، ومنسوب إلى صيمرة بلد قريب دينور ، وناحية بالبصرة[٤] .

الجَحْدَرِي : بفتح الجيم ، وإسكان الحاء المهملة ، وفتح الدال المهملة ، والراء المهملة المكسورة أخيراً .

الجُنْبُلاني : بضم الجيم ، وإسكان النون ، وضم الباء الموحدة ، والياء المثناة أخيراً بعد نون ، ينسب به الحسين بن حمدان .

البُوشَنْجِي : بضم الباء الموحدة ، وفتح الشين المعجمة ، وإسكان النون ، وكسر الجيم ، ينسب به الحسين بن أحمد بن المغيرة .

الخَصِيبي : بفتح الخاء المعجمة ، وكسر الصاد المهملة ، ثم الياء المثناة تحتاً ، ثم الباء الموحدة ، ينسب به الحسين بن حمدان أيضاً "إيضاح"[٥] . وفي "الخلاصة" بضم الحاء المهملة ، والضاد المعجمة ، والنون بعد الياء وقبلها[٦] .

الصَبِيحي : بفتح الصاد المهملة ، والباء الموحدة المكسورة ، والياء المثناة تحتاً

١ : أُنظر المصباح المنير ٢ : ٣٥٥ .

٢ : إيضاح الاشتباه : ٢٠٢/ ٣٣٤ .

٣ : الخلاصة : ١٧ / ٢٤ ، واسمه : أحمد بن إبراهيم .

٤ : رجال ابن داود : ٢٢ .

٥ : إيضاح الاشتباه : ١٦٠/ ٢١٧ .

٦ : الخلاصة ١٥٢ / ٧٠ ، واسمه : محمد بن إبراهيم .

والحاء المهملة، ينسب به أبو جعفر حمدان المعاف.

الطُفاوِي: بضم الطاء المهملة، وبعدها فاء، والواو المكسورة بعد الألف، ينسب به الحسين بن راشد.

الدُغشي: بالدال المهملة المضمومة، والغين والشين المعجمتين.

الشَغِريري: بفتح الشين المعجمة، وكسر الغين المعجمة، والراء قبل الياء المثناة وبعدها "إيضاح"[١].

الطَاطَري: بفتح الطائين المهملتين "إيضاح"[٢].

السَكُوني: بفتح السين المهملة، وضم الكاف "إيضاح"[٣].

النَرسي: بالنون المفتوحة، والراء والسين المهملتين. والنرس قرية بالعراق.

العَبرتايي: بالعين المهملة المفتوحة، والباء الموحدة، والراء المهملة، والتاء المثناة فوقاً، والياء المثناة تحتها بعد الألف، ثم ياء ثانية، ينسب إليه أحمد بن هلال.

العَجَلي: رأيت في بعض النسخ الصحيحة بخط بعض الفضلاء معرَّبة بفتح العين والجيم.

النِهِمِي: بكسر النون، والهاء المكسورة، والميم المكسورة "إيضاح"[٤]. وفي "الخلاصة" بكسر النون، وإسكان الهاء. وكذا في رجال "ابن طاوس" و"ابن داود"[٥].

الجعفي: في القاموس: ككرسي[٦].

الكُلَيني: بضم الكاف وتخفيف اللام، منسوب إلى كُلَين قرية من قرى ري،

١: إيضاح الاشتباه: ٨٣/٨.
٢: إيضاح الاشتباه: ٢١٨/٣٨٩.
٣: إيضاح الاشتباه: ٨٩/٢٥.
٤: إيضاح الاشتباه: ٨٥/١٥.
٥: الخلاصة: ٥/١١، واسمه: ابراهيم بن سليمان، رجال ابن داود: ١٥، ولم نجده في رجال ابن طاوس.
٦: القاموس المحيط ٣: ١٢٧.

ونحوه في بعض لغات الفرس. وحكي عن الشهيد الثاني: أنه ضبطه في إجازته لعلي بن حارث الحايري، الكُلّيني: بتشديد اللام[1]. وفي القاموس: كَلِين كأمير: قرية بالري منهامحمد بن يعقوب من فقهاء الشيعة[2].

أقول: القرية موجودة الآن في الري في قرب الوادي المشهور بوادي الكرج، وعبرت من قربه، ومشهورة عند أهلها وأهل تلك النواحي جميعاً بكُلَين بضم الكاف وفتح اللام المخففة. وفيها قبر الشيخ يعقوب والد محمد.

السَمُري: وهو أبوالحسن علي بن محمد، من نوّاب صاحب الأمر عليه السلام، بالسين المهملة المفتوحة، والميم المضمومة، والراء المهملة. وقيل: بالسين المكسورة، والميم المكسورة المشددة "إيضاح"[3].

الجلودي: قال في "الخلاصة" في أحمد الصولي: صحب الجَلْوَدي، بالجيم المفتوحة، واللام الساكنة، والواو المفتوحة. وقيل: بضم اللام، وإسكان الواو، والدال غير المعجمة[4].

وفي "الإيضاح" باللام المضمومة، والواو الساكنة. وكذا في "رجال ابن داود"[5].

وقال في "الإيضاح" في أحمد الجلودي: بضم الجيم، وضم اللام، وإسكان الواو[6].

وفي "الصحاح": الجَلَودي بفتح اللام، وهو منسوب إلى الجَلَود قرية من

١: كذا في جميع النسخ. والصحيح: الشهيد الأول في إجازته لعلي بن خازن. راجع البحار ج ١٠٤: ١٨٧ صورت إجازة الشهيد لعلي بن خازن الحايرى.

٢: القاموس المحيط ٤: ٢٦٥.

٣: إيضاح الاشتباه: ٤٠١/٢٢١.

٤: الخلاصة: ٢٣/١٧.

٥: إيضاح الاشتباه: ٤٩٣/٢٤٤، رجال ابن داود: ٣٩، وفيه: الجلودي كالعروضي.

٦: إيضاح الاشتباه: ٦١/١٠١، وفيه: الجَلُودي، بفتح الجيم.

قرى إفريقية؛ ولاتقل الجَلُودي بالضم[1] .

وقال في القاموس : وكقبول قرية بالأندلس، وأما الجلودي راويةمسلم، فبالضم لاغير؛ ووهم الجوهري في قوله : ولاتقل الجلودي أي بالضم[2] .

وفي "الإيضاح" أيضاً : عبيد بن عبدالعزيز بن يحيى بن أحمد بن عيسى الجُلُودي بضم الجيم، وضم اللام، وإسكان الواو، والدال المهملة[3] .

البَكائي : بفتح الباء الموحدة، وتخفيف الكاف، كذا في شرح ابن ميثم[4] . وفي "التقريب" بكسر الموحدة[5] .

الغافقي : بالغين المعجمة، والفاء، والقاف .

الغسّاني : بالغين المعجمة، والسين المهملة المشدّدة، والنون بعد الألف .

الطبرناني : بالطاء المهملة، والباء الموحدة، والراء المهملة، والنون قبل الألف وبعدها .

النَجّاشي : ملك الحبشة، بفتح النون، وتشديد الجيم، والشين المعجمة، كذا في "جامع الأصول"[6] .

النخعي : بالنون، والخاء المعجمة، والعين المهملة. وفي "القاموس" النخع محرّكة : أبو قبيلة باليمن[7] .

الكِنْدي : بكسر الكاف ثم النون الساكنة، منسوب إلى كندة، أبي حي من اليمن .

الخثعمي : بالخاء المعجمة، والثاء المثلثة، منسوب إلى خثعم كجعفر .

١ : الصحاح ٢ : ٤٥٩ .
٢ : القاموس المحيط ١ : ٢٩٤ .
٣ : إيضاح الاشتباه : ٢٤٤/٤٩٣ .
٤ : شرح ابن ميثم ٣ : ٣٨٣ .
٥ : تقريب التهذيب ٢ : ٣٠٩ .
٦ : جامع الأصول ٢ : ٩٥٦ . وفيه : النجاشي : بفتح النون و تخفيف
٧ : القاموس المحيط ٣ : ٩٠ .

القُتَيْبي : بضم القاف، وفتح المثناة الفوقانية، وإسكان المثناة التحتانية، والباء الموحدة.

الأحمسي : بالحاء والسين المهملتين.

البُراني : بضم الباء الموحدة، وبعدها راء مهملة، وبعد الألف نون.

الكَفَرْثُوثي : في "الإيضاح" بفتح الكاف والفاء، وإسكان الراء، وضم المثلثة، وكفرثوث قرية بخراسان[١].

وفي "رجال ابن داود" : بالفاء المفتوحة. وقيل : الساكنة والراء، والمثناة الفوقانية، ثم المثلثة؛ ومن أصحابنا من صحّفه فتوهمه بالمثلثتين. والحق الأول، قرية بخراسان[٢].

وفي كتاب "أدب الكاتب" لابن قتيبة : كفر توثي، ساكنة الفاء ولاتفتح، بالمثناة الفوقانية أولاً، ثم المثلثة[٣].

النَهدي : بالنون المفتوحة والدال المهملة.

الحبري : بكسر الحاء.

تُستَّري : بالمثناتين من فوق، الأولى مضمومة والثانية مفتوحة بينهما سين مهملة ساكنة. وتستر مدينة مشهورة بخوزستان.

البترية : بالباء الموحدة أولاً، أصحاب كثير النوى، قال لهم زيد بن علي : بترتم أمرنا بتركم الله[٤].

الضبَيعي : بالضاد المعجمة، مصغراً.

الجَزري : بالجيم المفتوحة، ثم المعجمة، ثم المهملة.

الجَوّاني : بفتح الجيم، وتشديد الواو، ثم النون.

١ : إيضاح الاشتباه : ٥/٨٢.

٢ : رجال ابن داود : ٤٨.

٣ : أدب الكاتب لابن قتية : ٣٣٠.

٤ : رجال الكشي ٣ : ٢٣٦.

المَرعشِي : بفتح الميم وكسر العين المهملة .

البزوفري : نسبة إلى بزوفر قرية بطبرستان .

العَنَزي : بالمهملة المفتوحة ، والنون المفتوحة ، والمعجمة .

العُكْلي : بضم المهملة ، وإسكان الكاف .

الهُذَلي : بضم الهاء ، وفتح الذال المعجمة ، ذكره البهائي في أربعينه [١] .

القُطرنُبلي : بالقاف المضمومة ، والنون المضمومة بعد الراء المهملة ، وبعدها الباء الموحدة ، قرية بحد آمل ، كذا في حاشية الرجال الكبير [٢] . وفي القاموس : بالضم ، وتشديد الباء الموحدة أو تخفيفها ، وتشديد اللام [٣] .

الغِفاري : بكسر الغين المعجمة ، وتخفيف الفاء .

الأَرجاني : بالراء والجيم ، قال ابن خلكان : بفتح الهمزة وتشديد الراء ، وفتح الجيم ، والنون بعد الألف [٤] . وأكثر الناس يقولون : إنها بالراء المخففة . واستعملها المتنبي في شعره بالراء المخففة [٥] . وحكى في الصحاح بتشديد الراء [٦] .

الرسّاني : بالراء والسين المهملة المشدّدة .

النهيكي : بالنون قبل الهاء ، والياء المثناة التحتانية .

الأُبلّي : منسوب إلى أُبلّة بالضم ، وتشديد اللام .

الظَفَري : بالمعجمة والفاء المفتوحتين .

شَمشَاطي : بالمعجمتين المفتوحتين .

السوسنجزدي : بالمهملتين بينهما واو ، والنون والجيم ، والزاي المعجمة ،

١ : الأربعين : ٢٠٠ ح٣٢ .
٢ : حاشية منهج المقال للوحيد : ٢٠٢ ـ ٢٠١ .
٣ : القاموس المحيط ٤ : ٣٩ .
٤ : وفيات الأعيان ١ : ١٥٤ .
٥ : الخلاصة : ١٣٣ / ٣ ، وفيات الاعيان ١ : ١٥٥ .
٦ : الصحاح ١ : ٢٩٨ .

والدال المهملة "خلاصة"[١]. وفي "رجال ابن داود" الراء عوض الزاي[٢].

الجامُوراني: بالجيم، والميم المضمومة، والراء المهملة.

النُعماني: بالنون المضمومة.

الشلمغاني: بالشين والغين المعجمتين، يعرف بابن العزاقر، بالعين المهملة والزاي المعجمة، والقاف والراء.

١ : الخلاصة: ١٤٣/٣١، ١٦١/١٥٥ و اسمه: ابوالحسن.

٢ : رجال ابن داود: ٢٩٩.

فهرس الآيات الكريمة

فهرس الأحاديث الشريفة

«ب»

«ت»

«ث»

«ج»

فهرس أسماء الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام

فهرس الأعلام

«ب»

«خ»

«د»

«ر»

«ز»

«س»

«ن»

«و»

«هـ»

فهرس الكتب الواردة في المتن

«ث»

«ج»

«ح»

فهرس المصادر

«أ»

١ ـ **«اتّحاف السادة المتقين»**. أبو الفيض السيّد محمدبن محمد الحسيني الزبيدي، الشهير بالمرتضى (١١٤٥ ـ ١٢٠٥). ١٠ مجلّدات، بيروت، دارالفكر.

□ **«الإثنا عشرية»**. الشيخ عبدالله بن محمد حسن المامقاني (١٢٩٠ ـ ١٣٥١). نجف، ١٣٤٤، الحجرية.

□ **«الإجازة الكبيرة»**. السيّد شهاب الدين المرعشي النجفي (١٣١٥ ـ ١٤١١هـ). قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤.

٢ ـ **«الاحتجاج»**. أبو منصور، احمدبن علي بن أبي طالب، الطبرسي (م القرن السادس). تحقيق السيّد محمد باقر الخرسان. مجلّدان، النجف الأشرف، مطبعة النعمان، ١٣٨٦هـ.

٣ ـ **«إحقاق الحق»**. السيّد نورالله الحسيني المرعشي التستري، الشهيد القاضي (٩٥٦ ـ ١٠١٩). الطبعة الحجرية.

□ **«أحكام الخلل»**. الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ). إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ، ١٤١٥، الطبعة الأولى.

□ **«الأربعون حديثاً»**. قائد الثورة الاسلامية في ايران / الامام روح الله الخميني. تهران، ١٣٦٥. مؤسسة تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني (قدّس سرّه).

٤ ـ **«الأربعين»**. بهاءالدين محمد العاملي، الشيخ البهائي (٩٥٣ ـ ١٠٣١). تبريز، مكتبة الصابري، ١٣٣٧هـ ش/ ١٣٧٨هـ.

٥ ـ **«إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان»**. جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). تحقيق فارس الحسّون. الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

٦ ـ **«الاستبصار»**. أبو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ـ٤٦٠). تحقيق السيّد حسن الموسوي الخرسان، ٤ مجلّدات، النجف الأشرف، ١٣٧٥هـ.

٧ ـ **«إشارة السبق»**. علاءالدين أبوالحسن علي بن ابي الفضل الحسن بن أبي المجد الحلبي (م القرن السادس). ضمن «الجوامع الفقهية». قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤هـ.

□ **«الأعلام»**. خيرالدين الزركلي (١٣١٠ ـ ١٣٩٦هـ). الطبعة السادسة، ٨ مجلّدات، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٩٨٤م.

٨ ـ **«إعلام الورى»**. أمين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن، الطَبْرسي (م٥٤٨). تحقيق علي أكبر الغفاري. بيروت، دارالمعرفة، ١٣٩٩هـ.

□ **«اعيان الشيعة»**. السيّد محسن بن عبدالكريم الأمين الحسيني العاملي (١٢٨٤ ـ ١٣٧١هـ). تحقيق السيّد حسن الأمين، الطبعة الخامسة، ١٠مجلّدات + الفهرس، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٣هـ.

٩ ـ **«الأمّ»**. محمدبن إدريس الشافعي (١٥٠ ـ ٢٠٤). تصحيح محمد زهري النجار. ٨ مجلّدات، بيروت، دارالمعرفة.

١٠ ـ **«أمالي الصدوق»**. أبو جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تقديم الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الخامسة، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١١ ـ **«أمالي الطوسي»**. أبو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠). تحقيق السيّد محمد صادق بحر العلوم، مجلّدان، بغداد، المكتبة الأهلية، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٢ ـ **«الأمان من أخطاء الأسفار و الأزمان»**. جمال العارفين رضي الدين السيّد علي بن موسى بن طاووس (٥٨٩ ـ ٦٦٤). تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ.

١٣ ـ **«أمَلُ الآمِل»**. محمدبن الحسن الحرّالعاملي (١٠٣٣ ـ ١١٠٤). تحقيق السيّد أحمد الحسيني، مجلّدان، بغداد، مكتبة الأندلس.

١٤ ـ «**الانتصار**». أبوالقاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى(٣٥٥ ـ ٤٣٦). تقديم السيّد محمد رضا الخرسان، إعداد السيّد محمدمهدي الخرسان والسيّد كاظم حكيم زاده. النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

١٥ ـ «**أنوار التنزيل وأسرار التأويل**». ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي القاضي البيضاوي (م٦٨٥). ٤مجلّدات، بيروت، مؤسّسة الشعبان.

١٦ ـ «**أنيس المجتهدين**». المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (م١٢٠٩). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقّمة ٤٢١٦.

□ «**أنيس الموحّدين**». المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي الكاشاني (١٢٠٩). في سنة ١٣٢٥.

١٧ ـ «**إيضاح الاشتباه**». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). تحقيق محمدالحسّون. قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١١هـ.

١٨ ـ «**إيضاح الفوائد**». محمدبن الحسين بن يوسف بن المطهر الحلّي، فخرالمحققين (٦٨٢ ـ ٧٧١). تحقيق عدّة من العلماء. ٤مجلّدات، الطبعة الأولى، قم، المطبعة العلمية، ١٣٨٧هـ.

«ب»

١٩ ـ «**بحار الأنوار الجامعة لدُرَر أخبار الأئمّة الأطهار**». محمد باقر بن محمّد تقي، العلامة المجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١٠). الطبعة الثانية، ١١٠ مجلّد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣/ ١٩٨٣م.

٢٠ ـ «**بدائع الصنايع**». علاءالدين أبو بكر بن مسعود الكاشاني الحنفي (م٥٨٧). الطبعة الثانية، ٧ مجلّدات، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٣٩٤.

«ت»

٢١ ـ «**تاريخ بغداد**». الحافظ أبو بكر أحمدبن علي الطيب البغدادي (م٤٦٣). ١٩ مجلّداً، بيروت، دارالكتب العلمية.

□ «**تاريخ سياسى و ديپلماسى ايران**» دكتر علي أكبر بينا. تهران، انتشارات دانشگاه، ١٣٤٢.

□ **«تاريخ كاشان»** . عبدالرحيم كلانتر ضرابي (سهيل كاشاني). الطبعة الثالثة، تهران، ١٣٥٦هـ. ش.

٢٢ ـ **«تبصرة المتعلّمين في أحكام الدين»** . جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). تحقيق السيّد احمد الحسيني والشيخ هادي اليوسفي. مجمع الذخائر الإسلامية.

٢٣ ـ **«التبيان في تفسير القرآن»** . أبو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠). تحقيق احمد حبيب قصير العاملي. ١٠ مجلّدات، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢٤ ـ **«تجريد الأصول»** . المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (م١٢٠٩). طهران، الطبعة الحجرية.

٢٥ ـ **«تحرير الأحكام»** . جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). الطبعة الثانية، جزءان في مجلّدٍ واحدٍ، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

٢٦ ـ **«تحف العقول»** . أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني (م القرن الرابع). تحقيق على اكبر الغفّاري، الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٦٣ ش / ١٤٠٤هـ.

٢٧ ـ **«تذكرة الفقهاء»** . جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). مجلّدان، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٨.

□ **«التراث العربي في خزانة مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي»** . ٦ مجلدات، نشر مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٨ ـ **«ترجمه أربعين شيخ بهائي»** . شمس الدين محمد بن علي العاملي خاتون آبادي (حوالي ١٠٦٨). تصحيح حسين أُستاد ولي. الطبعة الأولى، انتشارات حكمت، ١٤١٠هـ.

٢٩ ـ **«تعليقة خلاصة الأقوال»** . زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقّمة ٨١١٥.

٣٠ ـ **«تعليقة منهج المقال»** . الميرزا محمدبن علي بن إبراهيم الحسيني الأسترآبادي (١٠٢٨). المطبوع مع «منهج المقال». الطبعة الحجرية.

٣١ ـ **«تفسير الإمام»** . المنسوب إلى الإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام. تحقيق

مدرسة الإمام المهدي. الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٩.

□ «**تفسير البيضاوي**» = «انوار التنزيل و اسرار التاويل».

□ «**تفسير روح المعاني**» = «روح المعاني».

□ «**تفسير الصافي**» = «الصافي».

٣٢ـ «**تفسير العياشي**». ابو نصر محمدبن مسعودبن عياش السلمي السمرقندي، العياشي (م القرن الرابع). تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي. مجلّدان، قم، المطبعة العلمية.

□ «**تفسير القرطبي**» = «الجامع لأحكام القرآن».

٣٣ـ «**تفسير القمي**». أبو الحسن علي بن إبراهيم القمي (م القرن الثالث أو القرن الرابع). تحقيق السيّد طيّب الموسوي الجزائري. مجلّدان. قم، دارالكتاب [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، ١٣٨٧].

□ «**تفسير الكشاف**» = «الكشاف».

□ «**تفسير مجمع البيان**» = «مجمع البيان».

٣٤ـ «**تفسير المراغى**». أحمد مصطفى المراغى (م ١٣٦٤). الطبعة الثالثة، ٣٠ مجلّداً، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٥.

٣٥ـ «**تقريب التهذيب**». احمدبن علي بن حَجَر العَسْقلاني (٧٧٣ـ ٨٥٢). تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف. الطبعة الثانية، مجلّدان، بيروت، دارالمعرفة، ١٣٩٥.

٣٦ـ «**تقريب المعارف**». نجم الدين عبيدالله بن عبدالله بن محمد الحلبي، أبو الصلاح الحلبي (٣٧٤ـ ٤٤٧). تحقيق رضا الأستادي. ١٤٠٤هـ.

٣٧ـ «**التكملة لوفيات النقلة**». ابو محمد عبدالعظيم بن عبدالقوى المنذري. تحقيق بشّار عوّاد معروف. ٤مجلّدات، بيروت، موسّسة الرسالة، ١٤٠١هـ.

٣٨ـ «**تلخيص الشافي**». ابو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ـ ٣٦٠). تحقيق السيّد حسين بحرالعلوم. الطبعة الثانية، ٤مجلّدات، قم، دارالكتب الإسلامية.

٣٩ـ «**تلخيص المرام**». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ـ ٧٢٦). مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي، المرقّمة ٧٢٦.

٤٠ـ «**تلخيص المقال**». الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الحسيني الأسترآبادي (١٠٢٨). مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي، المرقّمة ١٢٠.

٤١ ـ «**تمهيد القواعد**». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥). المطبوع مع «الذكرى»، ١٢٧٢.

٤٢ ـ «**التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**». جمال الدين المقدادبن عبدالله السيُوري الحلّي، الفاضل المقداد (م٨٢٦). تحقيق السيّد عبداللطيف الحسيني الكوهكمري. الطبعة الأُولى، ٤مجلّدات، قم، مكتبة آيةالله المرعشي، ١٤٠٤هـ.

٤٣ ـ «**تنقيح المقال في أحوال الرجال**». الشيخ عبدالله بن محمدحسن المامقاني(١٢٩٠ـ ١٣٥١). ٣ مجلّدات، النجف الأشرف، مكتبةالمرتضوية، ١٣٥٢.

٤٤ ـ «**التوحيد**». أبو جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الغفّاري والسيّد هاشم الحسيني، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

٤٥ ـ «**توضيح الاشتباه**». محمدبن علي بن محمد رضا السروي. مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي، المرقّمة ٤٦١٠.

٤٦ ـ «**تهذيب الأحكام**». أبو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠). تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان. ١٠ مجلّدات، بيروت، دارصعب و دارالتعارف، ١٤٠١هـ.

«ث»

٤٧ ـ «**ثواب الأعمال**». أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي اكبر الغفّاري. طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٩١هـ.

«ج»

٤٨ ـ «**الجامع لأحكام القرآن**». أبو عبدالله محمدبن أحمد الأنصاري القرطبي (م٦٧١). تحقيق أحمد عبدالعليم البردوني. ٢٠ مجلّداً، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٤٩ ـ «**جامع الأخبار**». تاج الدين محمّد بن محمّد الشعيري (م القرن الرابع). النجف الأشرف، مكتبة الحيدرية.

٥٠ ـ «**جامع الأُصول**». مجدالدين أبوالسعادات المبارك بن محمد، ابن الأثير الجزري (٥٤٤ـ ٦٠٦). مجلّدان، بيروت، دارالفكر.

□ «جامع السعادات». المولى محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (١٩٠٩هـ)، نجف، ١٣٨٣هـ.

٥١ـ «جامع الشتات». الميرزا أبو القاسم بن الحسن الجيلاني، المحقق القمي (١١٥١ ـ ١٢٣١). الطبعة الحجرية، ١٣٢٤.

٥٢ـ «الجامع للشرايع». أبو ذكريا نجيب الدين يحيى بن أحمدبن يحيى بن سعيد الحلّي الهذلي (٦٠١ ـ ٦٩٠). إعداد عدّةٍ من الفضلاء، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام، المطبعة العلمية، ١٤٠٥.

٥٣ـ «الجامع الصغير». جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (٨٤٩ ـ ٩١١). الطبعة الأولى، جزءان في مجلّدٍ واحدٍ، بيروت، دارالكتب العلمية.

٥٤ـ «جامع المقاصد في شرح القواعد». عليّ بن الحسين بن عبدالعالي الكركي، المحقق الثاني (٨٦٨ ـ ٩٤٠). تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٣ مجلّداً، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ ـ ١٤١١.

٥٥ـ «جواهر الفقه». القاضي عبدالعزيز بن البرّاج الطرابلسي (٤٠٠ ـ ٤٨١). ضمن «الجوامع الفقهية». مكتبه آية الله المرعشي، ١٤٠٤.

٥٦ـ «جواهر الكلام». الشيخ محمدحسن بن باقر النجفي (١٢٠٠/١٢٠٢ ـ ١٢٦٦). تحقيق الشيخ عباس القوچاني. الطبعة السابعة، ٤٣مجلّداً، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١.

□ «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام». للشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) الطبعة السابعة، بيروت، دار احياء التراث العربي.

«ح»

□ «الحاشية على استصحاب القوانين». الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ). إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري. المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ، ١٤١٥، الطبعة الأولى.

٥٧ـ «حاشية الكركي على الإرشاد». عليّ بن الحسين بن عبدالعالي الكركي، المحقق الثاني (٨٦٨ ـ ٩٤٠). مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي، المرقّمة ٧٩.

٥٨ ـ «**حاشية المعالم**» . المولى محمد صالح بن محمد السروي المازندراني (١٠٨١ أو ١٠٨٦). المطبوع في حاشية «معالم الأصول» . الطبعة الحجرية .

٥٩ ـ «**حاشية منهج المقال**» . الميرزا محمد بن علي بن إبراهيم الحسيني الأسترآبادي (م١٠٢٨). مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي، المرقّمة ٧٤٤٣ .

٦٠ ـ «**حبل المتين**». بهاءالدين محمد بن حسين بن عبدالصمد الحارثي العاملي (٩٥٣ ـ ١٠٣٠). قم، مكتبة بصيرتي .

٦١ ـ «**الحدائق الناضرة**» . الشيخ يوسف بن احمد البحراني (١١٠٧ ـ ١١٨٦). الطبعة الأولى، ٢٣ مجلّداً، النجف الأشرف و قم، دارالكتب الإسلامية و مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٧٦ ش/ ١٤٠٩هـ.

«خ»

□ «**الخزائن**» . المولى احمدبن محمّد مهدي بن ابي ذرّ النراقي (١١٨٥ ـ ١٢٤٥هـ). تحقيق حسن حسن زاده الآملي وعلي اكبر الغفّاري . [الطبعة الأولى]، طهران، ١٣٨٠ .

٦٢ ـ «**الخصال**». ابو جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٣٦٢ هـش.

٦٣ ـ «**خلاصة الأقوال في معرفة الرجال**» . جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). إعداد السيّد محمد صادق بحرالعلوم. قم، منشورات الرضي، ١٤٠٢ [بالأوفست عن طبعته الثانية، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٣٨١/ ١٩٦١م].

٦٤ ـ «**الخلاف**». ابو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠). ٣ أجزاء في مجلّدٍ واحدٍ، مكتب الكتب المتنوعة، ١٣٧٠هـ.

«د»

٦٥ ـ «**الدروس الشرعية**» . شمس الدين محمد بن مكي العاملي، الشهيد الأول (م ٧٨٦). قم، انتشارات صادقي، ١٣٩٨ [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

٦٦ ـ «**دعائم الإسلام**» . القاضي نعمان بن محمّد بن منصور بن احمدبن حيّون التميمي المغربي (م٣٦٣). تحقيق آصف على أصغر فيض، مجلّدان . قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام

لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعة قاهرة، دارالمعارف. ١٣٨٣/١٩٦٣م].

٦٧ـ «**ديوان الحطيئة**». ابو مليكة الحطيئة العبسي (م٥١) تحقيق عيسى سابا. بيروت، دار صادر، ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧م.

«ذ»

٦٨ـ«**ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**». المولى محمد باقر السبزواري (١٠١٧ـ ١٠٩٠). قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته السابقة].

٦٩ـ «**الذريعة إلى أُصول الشريعة**». أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى (٣٥٥ـ ٤٣٦). تحقيق أبوالقاسم گرجى، الطبعة الثانية، مجلّدان، طهران، جامعة طهران، ١٣٦٣هـ ش.

□ «**الذريعة إلى تصانيف الشيعة**». الشيخ آقابزرگ الطهراني (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩هـ). الطبعة الثالثة، ٢٥ جزءًا في ٢٨ مجلّداً، بيروت، دارالأضواء، ١٤٠٣هـ.

٧٠ـ «**ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة**». شمس الدين محمد بن مكّي العاملي، الشهيد الأول (م ٧٨٦). قم، بصيرتي، حوالي ١٤٠٠ [بالأوفست عن طبعته الحجرية، حوالي ١٢٧٢].

«ر»

٧١ـ «**رجال ابن داود**». حسن بن علي بن داود الحلّي (٦٤٧ـ بعد ٧٠٧). تحقيق السيّد محمد صادق آل بحرالعلوم. قم، منشورات الرضي.

٧٢ـ «**رجال النجاشي**». أبوالعباس أحمدبن علي بن أحمدبن عباس النجاشي (٣٧٢ـ ٤٥٠). تحقيق السيّد موسى الشبيري الزنجاني. الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ.

□ «**رجال السيّد بحرالعلوم**» = «الفوائد الرجالية».

□ «**الرجال الوسيط**» = «تلخيص المقال».

٧٣ـ«**الرسالة الجعفرية**». علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي، المحقق الثاني (٨٦٨ـ ٩٤٠). تحقيق الشيخ محمدالحسّون. الطبعة الأولى. مجلّدان، قم، مكتبة آيةالله المرعشي، ١٤٠٩هـ.

٧٤ ـ **«رسالة الخوانساري»** = («رسالة في تحقيق فقه الرضا»). السيّد الميرزا محمد هاشم الموسوي الخوانساري (م١٣١٨). الطبعة الحجرية.

٧٥ ـ **«رسالة صلاة الجمعة»**. علي بن الحسين بن عبدالعالي الكركي، المحقق الثاني (٨٦٨ ـ ٩٤٠). ضمن «رسائل الكركي». تحقيق الشيخ محمد الحسّون. الطبعة الأولى، قم، مكتبة آيةالله المرعشي، ١٤٠٩هـ.

٧٦ ـ **«الرسالة العزية»**. أبو القاسم نجم الدين جعفربن الحسن الحلّي، المحقق الحلّي (٦٠٢ ـ ٦٧٦). ضمن «الرسائل التسع». تحقيق رضا الأستادي. الطبعة الأولى، ١٤١٣.

٧٧ ـ **«رسالة في الإجماع»**. المولى محمد باقربن محمّد أكمل، الوحيد البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٦). ضمن «رسائل البهبهاني». مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقّمة ٤٥٨.

٧٨ ـ **«رسائل الشريف المرتضى»**. أبوالقاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى (٣٥٥ ـ ٤٣٦). إعداد السيّد مهدي الرجائي. [الطبعة الأولى]، ٤مجلّدات، قم، دارالقرآن الكريم، ١٤٠٥.

٧٩ ـ **«الرعاية في علم الدراية»**. زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥). إعداد عبدالحسين محمّد علي بقّال. الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٨ هـ.

٨٠ ـ **«روح المعاني»**. أبوالفضل شهاب الدين محمود الآلوسي البغدادي (م١٢٧٠). ٣٠ جزءاً في ١٥ مجلّداً، بيروت، دارإحياء التراث العربي.

٨١ ـ **«روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات»**. السيّد محمد باقر الموسوي الخوانساري الإصفهاني (١٢٢٦ ـ ١٣١٣). إعداد أسدالله إسماعيليان. ٨مجلّدات، قم، إسماعيليان، ١٣٩٠.

□ **«الروضة البهية في الإجازات الشفيعية»**. السيّد محمد شفيع بن السيّد علي أكبر الحسيني الموسوي الجاپلقي (١٢٨٠هـ). طهران، ١٢٨٠، سنگى جيبى.

٨٢ ـ **«الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية»**. زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥). مجلّدان، طهران، المكتبة الإسلامية.

٨٣ ـ **«الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية»**. زين الدين بن علي بن احمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥). إعداد السيّد محمد كلانتر. ١٠ مجلّدات، بيروت، دارإحياء

التراث العربي. [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، جامعة النجف الدينية].

٨٤ـ **«رَوْضُ الجِنان في شرح إرشاد الأذهان»**. زين الدين بن علي بن احمَد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥). قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. [بالأوفست عن طبعته الحجرية، طهران، ١٣٠٧].

٨٥ـ **«رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل»**. السيّد علي الطباطبائي (١١٦١ ـ ١٢٣١). مجلّدان، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٤هـ. [بالأوفست عن طبعته السابقة].

□ **«ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية واللقب»**. الميرزا محمد علي بن محمد طاهر المدّرس التبريزي (١٣٧٣هـ). الطبعة الثالثة ٨ مجلّدات، تبريز، مكتبة خيّام.

«ز»

٨٦ـ **«زبدةالبيان»**. احمدبن محمد الأردبيلي، المقدس الاردبيلي (م٩٩٣). تحقيق محمد باقر البهبودي. طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفريّة.

□ **«زندگانى و شخصيت شيخ انصاري»**. مرتضى الأنصاري، اتحاد، ١٣٨٠.

«س»

٨٧ـ **«السرائر»**. أبو عبدالله محمدبن منصوربن أحمدبن إدريس العجلي الحلّي (٥٤٣ ـ ٥٩٨) إعداد مؤسّسة النشر الإسلامي. الطبعة الثانية، ٣ مجلّدات، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

٨٨ـ **«السلافة البهية في الترجمة الميثمية»**. الشيخ سليمان بن عبدالله البحراني الماحوزي (م١١٢١). ضمن «الكشكول» له. ٣ مجلّدات، كربلا، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات الحديثة.

٨٩ـ **«سنن ابن ماجة»**. أبو عبدالله محمدبن يزيد بن ماجة القزويني (٢٠٩ ـ ٢٧٣). تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. مجلّدان، بيروت، دارإحياء التراث العربي، ١٣٩٥/ ١٩٧٥م.

٩٠ ـ **«سنن أبي داود»**. أبو داود سليمان بن الأشعث السجِسْتاني (٢٠٢ ـ ٢٧٥). تحقيق عزت عبيدالدعابس و عادل السيد. ٥مجلّدات، سوريا، حمص، دارالحديث، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٩م.

٩١ ـ «سنن البيهقي». ابو بكر احمدبن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤ ـ ٤٥٨). ١٠ مجلّدات، بيروت، دارالمعرفة.

٩٢ ـ «سنن الترمذي». ابو عيسى محمدبن عيسى بن سورة الترمذي (٢٠٩ ـ ٢٧٩). تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف و عبدالرحمن محمد عثمان. ٥مجلّدات، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٣٨٤/ ١٩٦٤م.

٩٣ ـ «سنن الدار قطني». علي بن عمر الدار قطني (٣٠٦ ـ ٣٨٥). تحقيق السيّد عبدالله هاشم يماني المدني. ٤ أجزاء في مجلّدين، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٦/ ١٩٨٦م.

٩٤ ـ «سنن الدارمي». ابو محمّد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي (١٨١ ـ ٢٥٥)، مجلّدان، القاهرة، دارالفكر ١٣٩٨/١٩٧٨م.

□ «السنن الكبرى» = «سنن البيهقي».

٩٥ ـ «سنن النسائي». أبو عبدالرحمن أحمدبن عليّ بن شعيب النسائي (٢١٥ ـ ٣٠٣). الطبعة الأولى، ٨ أجزاء في ٤ مجلّدات، بيروت، دارالفكر، ١٣٤٨/ ١٩٣٠م.

«ش»

٩٦ ـ «شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام». ابوالقاسم نجم الدين جعفربن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي (٦٠٢ ـ ٦٧٦). إعداد عبدالحسين محمد علي البقّال. ٤مجلّدات، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٣٨٩هـ [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، مطبعة الآداب].

□ «شرح الاثنى عشرية» = «النور القمرية».

٩٧ ـ «شرح أُصول الكافي». المولى محمد صالح بن المولى محمد السروي المازندراني (م١٠٨١ أو ١٠٨٦). تحقيق علي أكبر الغفّاري. الطبعة الأولى، ١٢ جزء في ٦ مجلّدات، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٨٢هـ.

□ «شرح البدخشي» = «مناهج العقول».

٩٨ ـ «شرح الروضة البهية». الآقا جمال الدين محمدبن الآقا حسين بن جمال الدّين الخوانساري (م١١٢٥). الطبعة الحجرية، ١٢٧٢.

٩٩ ـ «شرح الفقيه». محمد تقي المجلسي (١٠٠٣ ـ ١٠٧٠). الطبعة الحجرية، ٤مجلّدات [شرح باللغة الفارسية على الفقيه].

١٠٠ ـ «**الشرح الكبير**» . ابو الفرج عبدالرحمن بنِ محمدبن احمدبن قُدامة المَقْدِسي الحنبلي (٥٩٧ ـ ٦٨٢). المطبوع مع «المغني» لعبدالله بن أحمدبن قُدامة، ١٢ مجلّداً، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٠١ ـ «**شرح مفاتيح الشرائع**» . محمد هادي بن المرتضى، الفاضل الكاشاني. مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي، المرقّمة ٥٥٠٤.

١٠٢ ـ «**شرح نهج البلاغة**» . كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني (م٦٧٩). تحقيق عدّة من الفضلاء. الطبعة الأولى، ٥مجلّدات، مؤسّسة النصر.

١٠٣ ـ «**شرح نهج البلاغة**» . الشيخ محمد عبده (١٢٣٥ ـ ١٢٩٣). ٤أجزاء في مجلّدٍ واحدٍ، بيروت، مؤسّسة الأعلمي.

١٠٤ ـ «**شرح الوافية**» . السيد صدرالدين محمدبن ميرمحمد باقر الرضوي الغروي (حوالي ١١٦٠). مخطوطة مكتبة مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، المرقّمة ١١٧٣.

١٠٥ ـ «**الشفاء**». ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨). تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد [القاهرة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م]. قم، مكتبة آيةالله المرعشي، ١٤٠٤هـ.

١٠٦ ـ «**شوارق الإلهام**» . المولى عبدالرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي الجيلاني القمي (م١٠٥١). الطبعة الحجرية.

١٠٧ ـ «**الشهاب في الحِكَم والآداب**» . يحيى بن الحسين بن عشرة البحراني (م٩٣٣). الطبعة الحجرية، ١٣٢٢.

«ص»

١٠٨ ـ «**الصافي**» . محمدبن مرتضى، المولى محسن، الفيض الكاشاني (١٠٠٧ ـ ١٠٩١). تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الأُولى، ٥مجلّداتٍ، مشهد، دارالمرتضى.

١٠٩ ـ «**الصحاح**». إسماعيل بن حمّاد الجوهري (م٣٩٣). تحقيق احمد عبدالغفور عطّار. ٥مجلّداتٍ، بيروت، دارالعلم للملايين، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١١٠ ـ «**صحيح البخاري**». أبو عبدالله محمدبن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، البخاري (١٩٤ ـ ٢٥٦). تقديم أحمد محمد شاكر. ٩أجزاء في ٣مجلّداتٍ، بيروت، دارالجيل.

١١١ ـ «**صحيح مسلم**» . ابوالحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ ـ ٢٦١).

تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقي. الطبعة الثانية، ٥مجلّدات، بيروت، دارالفكر، ١٣٩٨.

«ط»

□ **«طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال»**. علي أصغربن السيّد محمد شفيع الجابلقي البروجردي (١٣١٣هـ). إعداد السيّد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤١٠.

«ع»

١١٢ ـ **«عدة الأصول»**. أبو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ـ ٤٦٠). تحقيق محمد مهدي نجف. الطبعة الأولى، قم، موسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣.

١١٣ ـ **«علل الشرائع»**. ابو جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (٣٠٤ ـ ٣٨١). تقديم السيّد محمد صادق بحرالعلوم. جزءان في مجلّدٍ واحدٍ، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٨٥/ ١٩٦٦م.

١١٤ ـ **«عناوين الأصول»**. السيد عبدالفتاح بن علي المراغي (قبل ١٢٧٤). الطبعة الحجرية، تبريز، ١٢٧٤.

□ **«عناوين الأصول»**. ميرعبدالفتاح بن علي المراغي (١٢٥٠ هـ). طبع ١٢٩٧هـ.

١١٥ ـ **«عوالي اللآلي»**. محمدبن علي بن إبراهيم الإحسائي، ابن أبي جمهور (م القرن العاشر). تحقيق مجتبى العراقي، الطبعة الأولى، ٤مجلّداتٍ، قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٣.

□ **«عوائد الأيام من مهمات ادلة الأحكام»**. المولى احمدبن محمّد مهدي بن ابي ذرّ النراقي (١١٨٥ ـ ١٢٤٥هـ). مكتبة بصيرتي، ١٤٠٥. [بالأوفست عن طبعة ١٣٢١].

١١٦ ـ **«عيون اخبار الرضا(ع)»**. أبو جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تصحيح السيد مهدي الحسيني اللاجوردي. الطبعة الثانية، جزءان في مجلّدٍ واحدٍ، قم، رضا المشهدي، مطبعة الطوسي، ١٣٦٣هـ ش.

١١٧ ـ **«عيون الحقائق الناظرة»**. الشيخ حسين آل عصفور(م١٢١٦). الطبعة الأولى، قم،

مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـ.

«غ»

١١٨ ـ **«غاية المراد»**. شمس الدين محمدبن مكّي العاملي، الشهيد الأوّل (م٧٨٦). الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧١.

١١٩ ـ **«غريب الحديث»**. ابو عبيد القاسم بن سلاّم الهروي الأزدي الخزاعي (١٥٧/١٥٤ ـ ٢٢٤). ٤مجلّدات، حيدرآباد هند، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٢٠ ـ **«غنائم الأيّام»**. الميرزا ابوالقاسم بن الحسن الجيلاني، المحقق القمي (١١٥١ ـ ١٢٣١). الطبعة الحجرية.

١٢١ ـ **«غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع»**. السيّد حمزة بن علي ابن زهرة الحسيني، ابن زهرة (٥١١ ـ ٥٨٥). ضمن «الجوامع الفقهية». قم، مكتبة آيةالله المرعشي، ١٤٠٤ [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

١٢٢ ـ **«الغيبة»**. ابو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠). قم، مكتبة بصيرتي، ١٤٠٥هـ.

«ف»

١٢٣ ـ **«الفروق»**. شهاب الدين أبوالعباس الصنهاجي، القرافي (م٦٨٦). ٤اجزاء في ٣مجلّدات، بيروت، دارالمعرفة.

١٢٤ ـ **«فصل القضاء»**. السيّد حسن الصدر العاملي الكاظمي (م١٣٥٤). تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

١٢٥ ـ **«الفصول الغروية»**. الشيخ محمد حسين بن عبدالرحيم الطهراني الإصفهاني الحائري (م١٢٥٠). قم، دارإحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤هـ.

١٢٦ ـ **«الفصول المختارة»**. أبو عبدالله محمدبن محمدبن النعمان العكبري البغدادي، الشيخ المفيد (٣٣٦ـ٤١٣). الطبعة الرابعة، قم، مكتبة الداوري، ١٣٩٦هـ.

١٢٧ ـ **«الفصول المهمة»**. محمدبن الحسن الحرّ العاملي، شيخ المحدثين (١٠٣٣ ـ ١١٠٤). النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، ١٣٧٨هـ.

١٢٨ ـ «**فقه الرضا**» . المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام . تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث . الطبعة الأولى، مشهد المقدس، المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، ١٤٠٦ .

١٢٩ ـ «**فقه القرآن**» . قطب الدين أبوالحسن سعيدبن هبة الله الراوندي (م٥٧٣) . تحقيق السيّد أحمد الحسيني . الطبعة الثانية، قم، مكتبة آيةالله المرعشي، ١٤٠٥ .

١٣٠ ـ «**فوائد الأصول**» . السيّد محمّد مهدي الطباطبائي، العلامة بحرالعلوم (١١٥٥ ـ ١٢١٢) . تحقيق محمد صادق بحرالعلوم و حسين بحرالعلوم . الطبعة الحجرية .

١٣١ ـ «**الفوائد الجديدة**» . المولى محمد باقربن محمد أكمل، الوحيد البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٦) . المطبوع مع «الفوائد العتيقة» في آخر «الفصول» . الطبعة الحجرية، طهران، ١٢٧٠ .

١٣٢ ـ «**الفوائد الرجالية**» . السيّد محمّد مهدي الطباطبائي، العلامة بحرالعلوم (١١٥٥ ـ ١٢١٢) . تحقيق محمد صادق بحرالعلوم وحسين بحرالعلوم . الطبعة الأولى، ٤مجلّدات، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٣٨٥ .

□ «**الفوائد الرضوية**» . الشيخ عباس بن محمد رضا القمي (١٢٩٤ ـ١٣٥٩هـ) . طهران، كتابفروشى مركزى، ١٣٢٧ .

١٣٣ ـ «**الفوائد الغروية**» . أبوالحسن الشريف بن محمد العاملي (م١١٣٨) . مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي، المرقّمة ٧٠٠٤ .

١٣٤ ـ «**الفوائد المدنية**» . محمد أمين بن محمد شريف الأسترآبادي (م١٠٣٣) الطبعة الحجرية، طهران، ١٣٢١ .

١٣٥ ـ «**الفهرست**» = («فهرست أسماء علماء الشيعة و مصنفيهم») . منتجب الدين أبوالحسن علي بن عبيدالله بن بابويه القمي الرازي (٥٠٤ ـ بعد ٦٠٠) . تحقيق السيّد عبدالعزيز الطباطبائي، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠٤ .

□ «**فهرست كتابهاى چاپى عربى**» («فهرس كتب العربية المطبوعة») . خانبابا مشار . الطبعة الأولى، طهران، انجمن كتاب، ١٣٤٤هـ ش .

□ «**فهرس مخطوطات مكتبة آية الله گلپايگاني**» . الشيخ رضا الأستادي والسيّد أحمد الحسيني . [الطبعة الأولى]، صدر منه ٣ مجلّدات حتى الآن، قم، ١٣٥٧ .

«ق»

□ «قاموس الرجال». للعلاّمة المحقق الشيخ محمد تقي التستري (م١٤١٦هـ). ١١ مجلّداً، مركز نشر الكتاب، طهران، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ. المطبعة العلمية قم.

١٣٦ ـ «القاموس المحيط». الشيخ مجدالدين محمدبن يعقوب الفيروزآبادي (م٨١٦). ٤ مجلّدات، بيروت، دارالجيل، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

١٣٧ ـ «قرب الإسناد». ابو العباس عبدالله بن جعفر الحميري القمي (م بعد ٣٠٤). تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٣هـ.

□ «قرة العيون في معنى الوجود والماهية». المولى محمّد مهدي بن ابي ذرّ النراقي (١٢٠٩)، مشهد، دانشگاه فردوسى، ١٣٩٨هـ ش.

□ «قصص العلماء». ميرزا محمد تنكابني (١٢٣٠ ـ ١٣٠٢هـ). طهران، ١٣٠٤هـ.

١٣٨ ـ «قواعد الأحكام». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). جزءان في مجلّدٍ واحدٍ، قم، الرضي، ١٤٠٤ [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

١٣٩ ـ «القواعد والفوائد». شمس الدين محمدبن مكّي العاملي، الشهيد الأول (م ٧٨٦). تحقيق السيد عبدالهادي الحكيم. الطبعة الثانية، مجلّدان، قم، مكتبة المفيد [بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، مطبعة الآداب، ١٩٨٠م].

١٤٠ ـ «قوانين الأصول». الميرزا أبوالقاسم بن الحسن الجيلاني، المحقق القمي (١١٥١ ـ ١٢٣١). الطبعة الحجرية، مجلّدان.

«ك»

١٤١ ـ «الكافي». أبو جعفر محمدبن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (م٣٢٩). تحقيق علي أكبر الغفّاري. الطبعة الرابعة، ٨مجلّداتٍ، بيروت، دار صعب ودارالتعارف، ١٤٠١هـ.

١٤٢ ـ «الكافي في الفقه». تقيّ الدين بن نجم، ابوالصلاح الحلبي (٣٧٤ـ٤٤٧). تحقيق رضا الأستادي. إصفهان، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ١٤٠٣.

□ **«كتاب الخمس»**. الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ). إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ، ١٤١٥، الطبعة الأولى.

□ **«كتاب الزكاة»** الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١هـ). إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئويّة الثانية لميلاد الشيخ ١٤١٥، الطبعة الأُولى.

□ **«الكرام البررة»** (من «طبقات أعلام الشيعة»). الشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩). تحقيق علي نقي المنزوي. [الطبعة الأولى]، طهران؛ جامعة طهران، ١٣٦٢هـ ش.

١٤٣ ـ **«الكشّاف»**. أبوالقاسم جارالله محمود بن عُمَر الزمخشري (٤٦٧ـ٥٣٨). بيروت، دارالكتاب العربي، ١٣٦٦هـ.

□ **«كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون»**. مصطفى بن عبدالله المعروف بحاجي خليفة وبكاتب چلبي (١٠١٧ـ١٠٦٧). مجلّدان، بيروت، دار الفكر، ١٤١٠/ ١٩٩٠م.

١٤٤ ـ **«كشف الغطاء»**. الشيخ جعفربن الشيخ خضر الجناحي النجفي الحلّي (م١٢٢٨). الطبعة الحجرية، طهران، ١٣١٧.

١٤٥ ـ **«كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع»**. أسدالله بن إسماعيل التستري، المحقق الكاظمي (١٢٣٧). قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته الحجرية، ١٣١٧].

١٤٦ ـ **«كشف اللثام»**. بهاءالدين محمدبن حسن الإصفهاني، الفاضل الهندي (١٠٦٢ ـ ١١٣٥/ ١١٣٧). مجلّدان، طهران، فراهاني، ١٣٩١هـ.

١٤٧ ـ **«كفاية الأحكام»**. محمدمؤمن الشريف الخراساني، المحقق السبزواري (١٠١٧ ـ ١٠٩٠). الطبعة الحجرية.

١٤٨ ـ **«كمال الدين و تمام النعمة»**. أبو جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الغفّاري، جزءان في مجلّدٍ واحدٍ، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

١٤٩ ـ **«كنزالعرفان وفقه القرآن»**. جمال الدين ابوعبدالله المقداد بن عبدالله السيوري، الفاضل المقداد (م٨٢٦). تحقيق الشيخ محمد باقر شريف زاده و محمد باقر البهبودي. جزءان في مجلّدٍ واحدٍ، طهران، مكتبة المرتضوية، ١٣٤٣ش/ ١٣٨٤م.

«ل»

□ **«لباب الألقاب في ألقاب الأطياب»** . المولى حبيب الله الشريف الكاشاني (١٣٤٠هـ) . طهران، مكتبة بوذرجمهري، ١٣٧٨ .

١٥٠ ـ **«اللباب في شرح الكتاب»** . عبدالغني الغنيمي الدمشقي، الميداني الحنفي (م القرن الثالث عشر) . بيروت، دارالكتاب العربي .

١٥١ ـ **«لسان العرب»**. جمال الدين محمدبن مكرم بن منظور المصري (٦٣٠ ـ ٧١١) . ١٥مجلّداً قم، نشر ادب الحوزة، ١٤٠٥هـ [بالأوفست عن طبعة بيروت، ١٣٧٦] .

١٥٢ ـ **«اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية»** . شمس الدين محمدبن مكّي العاملي، الشهيد الأول (م٧٨٦) . تحقيق مؤسّسة فقه الشيعة. الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة فقه الشيعة، ١٤١٠/ ١٩٩٠م .

١٥٣ ـ **«لوامع الأحكام»** . محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (م١٢٠٩) . مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي، المرقّمة ٧١٤٤ .

□ **«لوامع صاحبقراني»** = «شرح الفقيه» .

«م»

١٥٤ ـ **«المبسوط»** . أبو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦١) . الطبعة الثانية، ٨مجلّدات، طهران، المطبعة الحيدرية، ١٣٨٧ .

□ **«مجلة تراثنا»** . مجلة فصلية تصدرها مؤسّسة آل البيت ـ عليهم السلام ـ لإحياء التراث في قم .

□ **«مثنوي طاقديس»** . المولى أحمدبن محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (١١٨٥ ـ ١٢٤٥هـ)، مؤسّسة انتشارات اميركبير، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ش .

١٥٥ ـ **«مجمع البحرين»** . الشيخ فخرالدين الطريحي (٩٧٢ ـ ١٠٨٧) تحقيق السيد أحمد الحسيني . ٦مجلّدات . طهران، المكتبة المرتضوية، ١٣٦٥ .

١٥٦ ـ **«مجمع البيان»** . امين الإسلام أبو علي الفضل بن الحسن الطَّبْرِسي (م٥٤٨) . تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي، ١٠ أجزاء في ٥مجلّدات، بيروت، دارإحياء التراث العربي،

١٣٧٩هـ/ ١٣٣٩ش.

١٥٧ ـ «**مجمع الفائدة والبرهان**». أحمدبن محمد، المحقق الأردبيلي (م٩٩٣). تحقيق عدّة من العلماء. الطبعة الأولى، صدر منه ١١ مجلّداً حتى الآن، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٢ ـ ١٤١٤.

١٥٨ ـ «**المحاسن**». أبوجعفر أحمدبن محمدبن خالد البرقي (م٢٧٤ أو ٢٨٠). تحقيق جلال الدين الحسيني، المحدّث الأُرموي. الطبعة الثانية، قم، دارالكتب الإسلامية.

١٥٩ ـ «**المحجّة البيضاء**». محمدبن مرتضى، المولى محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ ـ ١٠٩١). الطبعة الثانية، ٨مجلّدات، قم، مؤسّسة النشر الاسلامي.

١٦٠ ـ «**المحلّى**». أبو محمد علي بن أحمدبن سعيدبن حزم (م٤٥٦). تحقيق لجنة إحياءالتراث العربي، ١١مجلّداً، بيروت، دارالآفاق الجديدة.

١٦١ ـ «**المحيط**». المعلم بطرس البستاني (١٢٣٤ ـ ١٣٠٠). مجلّدان، بيروت، مكتبة لبنان، ١٣٨٦.

١٦٢ ـ «**مختصر النافع**». أبوالقاسم نجم الدين جعفربن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، المحقق الحلّي (٦٠٢ ـ ٦٧٦). الطبعة الثانية، بيروت، دارالأضواء، ١٤٠٥هـ.

١٦٣ ـ «**مختلف الشيعة**». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). طهران، مكتبة نينوى الحديثة [بالأوفست عن طبعته الحجرية، ١٣٢٤].

١٦٤ ـ «**مدارك الأحكام**». السيد شمس الدين محمدبن علي الموسوي العاملي الجبعي (٩٤٦ ـ ١٠٠٩). تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ٨مجلّدات، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٠.

١٦٥ ـ «**مرآة العقول**». محمد باقربن محمد تقي، العلامة المجلسي (١٠٣٧ـ١١١٠). تحقيق السيد هاشم الرسولي. الطبعة الثانية، ١٨ مجلّداً، دارالكتب الإسلامية، ١٤٠٤هـ/ ١٣٦٣ش.

١٦٦ ـ «**المراسم**». سلاّربن عبدالعزيز الديلمي، (م٤٦٣). تحقيق محمود البستاني. الطبعة الأولى، قم، منشورات حرمين، ١٤٠٦ [بالأوفست عن طبعته السابقة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م].

١٦٧ ـ «**مسالك الأفهام**». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥)، مجلّدان، قم، مكتبة بصيرتي [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

١٦٨ ـ «**المسالك الجامعية في شرح الرسالة الألفية**». محمدبن علي بن أبي جمهور

الإحسائي (م القرن المعاشر). ضمن «المقاصد العلية». الطبعة الحجرية، ١٣١٢.

□ «**المسائل التبانيات**» = «رسائل الشريف المرتضى».

□ «**المسائل الرسيّة**» = «رسائل الشريف المرتضى».

□ «**المسائل الطرابلسيات**» = «رسائل الشريف المرتضى».

١٦٩ ـ «**مسائل علي بن جعفر**». أبوالحسن العريضي علي بن أبي عبدالله الإمام الصادق(ع) (حوالي ١٣٥ ـ ٢٠٢). تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٩هـ.

□ «**المسائل الموصليات**» = «رسائل الشريف المرتضى».

١٧٠ ـ «**المسائل الناصرية**». أبوالقاسم علي بن الحسين الموسوي، الشريف المرتضى (٣٥٥ ـ ٤٣٦). ضمن (جوامع الفقهية). قم، مكتبة آيةالله المرعشي، ١٤٠٤هـ.

١٧١ ـ «**المستدرك على الصحيحين**». أبو عبدالله محمدبن عبدالله، الحاكم النيسابوري (٣٢١ ـ ٤٠٣ / ٤٠٥). ٤مجلّدات، بيروت، دارالكتاب العربي.

١٧٢ ـ «**مستدرك الوسائل**». الميرزا حسين المحدّث النوري الطبرسي (١٢٥٤ ـ ١٣٢٠). تحقيق مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٨ مجلّداً، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٧.

□ «**مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**». الحاج ميرزا حسين المحدّث النوري (١٢٥٤ ـ ١٣٢٠هـ). ٣ مجلّدات، قم، اسماعيليان، ١٣٦٣هـ ش، [بالأوفست عن طبعته الحجرية الأولى].

١٧٣ ـ «**مستند الشيعة في احكام الشريعة**». المولى احمدبن محمّد مهدي ابن أبي ذرّ النراقي الكاشاني (١١٨٥ ـ ١٢٤٥). مجلّدان، طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٩٦ هـ [بالأوفست عن طبعته الحجرية، ١٣٢٥].

١٧٤ ـ «**مسند أحمد**». احمدبن محمدبن حنبل (١٦٣ ـ ٢٤١). ٦مجلّدات، بيروت، دارالفكر.

١٧٥ ـ «**مشارق الشموس**». الآقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (١٠١٩ ـ ١٠٩٩). قم، موسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. [بالأوفست عن طبعته السابقة].

١٧٦ ـ «**مصابيح الظلام في شرح المفاتيح**». المولى محمدباقربن محمد اكمل، الوحيد

البهبهاني (١١١٨ ـ ١٢٠٦). مخطوطة مكتبة آية‌الله المرعشي، المرقّمة ١١٠٨.

١٧٧ ـ **«مصباح الشريعة»**. المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام. الطبعة الأولى، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، ١٤٠٥هـ.

١٧٨ ـ **«المصباح المنير»**. احمدبن محمدبن عليّ الفيّومي (م حوالي ٧٧٠). جزءان في مجلّدٍ واحدٍ، بيروت، دارالكتب العلميّة، ١٣٩٨/ ١٩٧٨م.

□ **«مصفى المقال»**. الشيخ آقا بزرگ الطهراني (١٢٩٣ ـ ١٣٨٩). إعداد احمد المنزوي. الطبعة الأولى، طهران، ١٣٧٨.

١٧٩ ـ **«مطالع الأنوار في شرح شرائع الإسلام»**. السيد محمد باقر الشفتي الجيلاني الإصفهاني (م١٢٦٠). ٥مجلّدات. الطبعة الأولى، إصفهان، طبع نشاط، ١٣٦٦هـ‌ش.

١٨٠ ـ **«معارج الأصول»**. نجم الدين جعفربن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، المحقق الحلّي. (٦٠٢ ـ ٦٧٦). إعداد السيّد محمد حسين الرضوي، الطبعة الأولى، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٣هـ.

١٨١ ـ **«معالم الدّين وملاذالمجتهدين»** = («معالم الأصول»). جمال الدّين حسن بن زين الدين الشهيد الثاني العاملي الجبلي (٩٥٩ ـ ١٠١١). الطبعة الحجرية.

١٨٢ ـ **«معالم العلماء»**. محمدبن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني (م٥٨٨). طهران، ١٣٥٣.

١٨٣ ـ **«معاني الأخبار»**. ابو جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق علي أكبر الغفّاري. قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٣٦١.

١٨٤ ـ **«المعتبر في شرح المختصر»**. نجم الدين جعفربن حسن بن يحيى بن سعيد الهذلي، المحقق الحلّي (٦٠٢ ـ ٦٧٦). إعداد عدّة من الطلاّب. الطبعة الأولى، مجلّدان، قم، مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام، ١٣٦٤هـ‌ش.

١٨٥ ـ **«معتمد الشيعة»**. المولى محمد مهدي بن أبي ذرّ النراقي الكاشاني (م١٢٠٩) مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقّمة ٣١٣٧.

١٨٦ ـ **«معجم البلدان»**. ابو عبدالله شهاب الدين ياقوت بن عبدالله الرومي الحَمَوي (٥٧٤ ـ ٦٢٦). ٥مجلّداتٍ، بيروت دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٩/١٩٧٩م.

١٨٧ ـ **«معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواة»**. السيّد ابوالقاسم بن السيّد علي

أكبر الموسوي الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣). الطبعة الثالثة، ٢٣ مجلّداً + الفهرس، بيروت، ١٤٠٣/ ١٩٨٣م.

□ «معجم المطبوعات العربية في إيران». عبدالجبار الرفاعي. الطبعة الأولى ١٤١٤، تهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

١٨٨ ـ «المغني». أبو محمد عبدالله بن احمدبن قُدامة الحنبلي (٥٤١ ـ ٦٢٠). المطبوع مع «الشرح الكبير»، الطبعة الأولى، ١٢ مجلّداً، بيروت، دارالفكر، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

١٨٩ ـ «مغني اللبيب عن كتب الأعاريب». أبو محمّد عبدالله بن يوسف ابن هشام الأنصاري المصري (٧٠٨ ـ ٧٦١). تحقيق ما زن المبارك و محمّد علي حمدالله. الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٧٩م.

١٩٠ ـ «مفاتيح الأصول». السيّد محمدبن آقا مير سيّد علي بن السيّد محمد الطباطبائي (١١٨٠ ـ ١٢٤٢). قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

١٩١ ـ «مفاتيح الشرايع». محمد بن مرتضى، المولى محسن الفيض الكاشاني (١٠٠٧ ـ ١٠٩١). تحقيق السيّد مهدي الرجائي، ٤مجلّدات، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠١هـ.

١٩٢ ـ «مفتاح الكرامة». السيّد محمد جواد بن محمد بن محمد الحسيني العاملي النجفي (م حوالي ١٢٢٧). [الطبعة الثانية]. ١٠ مجلّدات، قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته السابقة].

١٩٣ ـ «مفردات ألفاظ القرآن». أبوالقاسم حسين بن محمدبن المفضل الراغب الإصفهاني (م٥٠٣). تحقيق نديم مرعشلي. ١٣٩٢، دارالكتب الإسلامية [بالأوفست عن طبعته السابقه]

١٩٤ ـ «المقاصد العلية». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥). الطبعة الحجرية، ١٣١٢.

١٩٥ ـ «المقنع». أبو جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (٣٨١). المطبوع مع «الهداية». تصحيح السيّد إبراهيم الميانجي. طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٧٧.

١٩٦ ـ «المقنعة». أبو عبدالله محمدبن محمدبن النعمان البغدادي، الشيخ المفيد (٣٣٦ـ٤١٣). إعداد مؤسّسة النشر الإسلامي. الطبعة الثانية، قم، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ

المفيد، ١٤١٣.

□ «**مكارم الآثار**». ميرزا محمّد علي معلّم حبيب آبادي (١٣٠٨ ـ ١٣٩٦هـ). ٥ مجلّدات، انتشارات كمال اصفهان، الطبعة الثانية، ١٣٦٢.

١٩٧ ـ «**مناهج الأحكام في الأصول**». المولى أحمدبن محمّد مهدي بن أبي ذرّالنراقي (١١٨٥ ـ ١٢٤٥). الطبعة الحجرية.

١٩٨ ـ «**مناهج العقول**». محمدبن الحسن البدخشي (م٩٢٢). المطبوع مع «نهاية السؤل» لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي، الطبعة الأولى، ٣مجلّدات، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٥هـ.

١٩٩ ـ «**المناهل**». السيّد محمد الطباطبائي (م١٢٤٢). قم، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث [بالأوفست عن طبعته الحجرية].

٢٠٠ ـ «**منتهى المطلب في تحقيق المذهب**». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). الطبعة الحجرية، مجلّدان، إيران، ١٣٣٣.

٢٠١ ـ «**من لايحضره الفقيه**». أبو جعفر محمدبن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق (م ٣٨١). تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان. ٤مجلّدات، بيروت، دار صعب ودارالتعارف، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٢٠٢ ـ «**منهج المقال**». الميرزا محمدبن علي بن إبراهيم الحسيني الأسترآبادي (م١٠٢٨). الطبعة الحجرية.

٢٠٣ ـ «**منية المريد**». زين الدين بن علي بن أحمد العاملي، الشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٥). تحقيق رضا المختاري. الطبعة الأولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٩هـ/ ١٣٦٨هـش.

□ «**مؤلفين كتب چاپى**» خانبابا مشار. ٦ مجلدات، ١٣٤٠ش.

٢٠٤ ـ «**الموجز**». أبوالعباس أحمدبن شمس الدين محمدبن فهد الحلّي الأسدي (٧٥٧ ـ ٨٤١) المطبوع مع «الرسائل العشر» لابن فهد. تحقيق السيّد مهدي الرجائي، الطبعة الأولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٩هـ.

٢٠٥ ـ «**الموطّأ**». مالك بن أنس (٩٣ ـ ١٧٩) تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. مجلّدان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م

٢٠٦ ـ «**المهذب البارع في شرح المختصر النافع**». أبو العباس احمدبن فهد الحلّي الأسدي

(٧٥٧ ـ ٨٤١). ٥مجلّدات، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ.

«ن»

□ «**ناسخ التواريخ**». تاريخ قاجارية. ميرزا محمد تقي لسان الملك سپهر (١٢٩٧هـ). تهران، أُفست اسلامية، ١٣٥٣.

□ «**نجوم السماء في تراجم العلماء**». ميرزا محمد علي الكشميري (١٢٦٠ ـ ١٣٠٩هـ)، هند، ١٣٠٣.

٢٠٧ ـ «**نضد الإيضاح**». علم الهدى محمد بن محسن الفيض الكاشاني (حوالي ١١٢٣). تحقيق محمود راميار. المطبوع مع «الفهرست للشيخ الطوسي»، ١٣٥١.

٢٠٨ ـ «**نضد القواعد الفقهية**». جمال الدين مقداد بن عبدالله السُيوري الحلّي، الفاضل المقداد (م٨٢٦). تحقيق السيد عبداللطيف الكوهكمري. الطبعة الأُولى، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٣هـ.

٢٠٩ ـ «**النور القمرية في شرح الاثني عشرية**». السيد الأمير فيض الله بن عبدالقاهر الحسين التفريشي (١٠٢٥). مخطوطة مكتبة آية الله المرعشي، المرقّمة ٤٩٧٨.

٢١٠ ـ «**النورالقمرية في شرح الاثني عشرية**». الشيخ علي بن أحمد النباطي العاملي (م١٠٣٠). مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي المرقّمة ٥٩٩٧.

٢١١ ـ «**نهاية الأصول**». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). مخطوطة مكتبة آيةالله المرعشي، المرقّمة ٢٧٧.

٢١٢ ـ «**النهاية**». أبو جعفر محمدبن الحسن، الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠). الطبعة الثانية، بيروت، دارالكتاب العربي، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

٢١٣ ـ «**النهاية في غريب الحديث والأثر**». أبوالسعادات مجدالدين المبارك بن محمّدبن محمّد، ابن الأثير الجزري (٥٤٤ ـ ٦٠٦). تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحي. الطبعة الرابعة، ٥مجلّدات، قم، إسماعيليان، ١٣٦٣هـ.ش [بالأوفست عن طبعة بيروت].

٢١٤ ـ «**نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام**». السيّد شمس الدين محمدبن الموسوي العاملي الجبعي (٩٤٦ ـ ١٠٠٩). تحقيق عدّة من العلماء. الطبعة الأُولى، مجلّدان، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.

٢١٥ ـ «**نهج البلاغة**». ابوالحسن الشريف الرضي محمدبن الحسين بن موسى الموسوي (٣٥٩ ـ ٤٠٦). تحقيق صبحي الصالح. الطبعة الخامسة، قم، دارالهجرة، ١٣٩٥ [بالأوفست عن طبعة بيروت، ١٣٨٧].

٢١٦ ـ «**نهج الحقّ**». جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهّر، العلامة الحلّي (٦٤٨ ـ ٧٢٦). تعليق الشيخ عين الله الحسيني الأرموي. الطبعة الأولى، قم، دارالهجرة، ١٤٠٧هـ.

«و»

٢١٧ ـ «**الوافي**». محمدبن المرتضى المولى محسن، الفيض الكاشاني (١٠٠٧ ـ ١٠٩١). ٣ مجلّدات ـ ١٧ مجلّداً، طهران وإصفهان، المكتبة الإسلاميّة ومكتبة الإمام اميرالمؤمنين(ع)، ١٣٧٥ هـ ـ ١٤٠٦هـ.

٢١٨ ـ «**الوافية**». المولى عبدالله البشروي الخراساني، الفاضل التوني (م١٠٧١). تحقيق محمد حسين الرضوي الكشميري، الطبعة الأولى، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ.

٢١٩ ـ «**وسائل الشيعة**». محمدبن الحسن الحرّ العاملي (١٠٣٣ ـ ١١٠٤). الطبعة الثالثة، ٢٠ مجلّداً، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٣٩٥هـ.

٢٢٠ ـ «**وفيات الأعيان**». ابو العباس شمس الدين احمدبن محمدبن ابي بكربن خلّكان (٦٠٨ ـ ٦٨١). إعداد إحسان عبّاس. ٨مجلّدات، قم، منشورات الرضي، ١٣٤٦ هـش [بالأوفست عن طبعته السابقة].

«هـ»

٢٢١ ـ «**الهداية في شرح البداية**». برهان الدين علي بن أبي بكربن عبدالجليل الفرغاني المرغيناني (٥٣٠ ـ ٥٩٣). ٤ اجزاء في مجلّدين، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، ١٣٨٤/ ١٩٦٥م.

□ «**هديّة العارفين: أسماء المؤلّفين و آثار المصنّفين**». إسماعيل باشابن محمد امين الباباني البغدادي (٣٣٩). مجلّدان، بيروت، دارالفكر، ١٤١٠/ ١٩٩٠م.